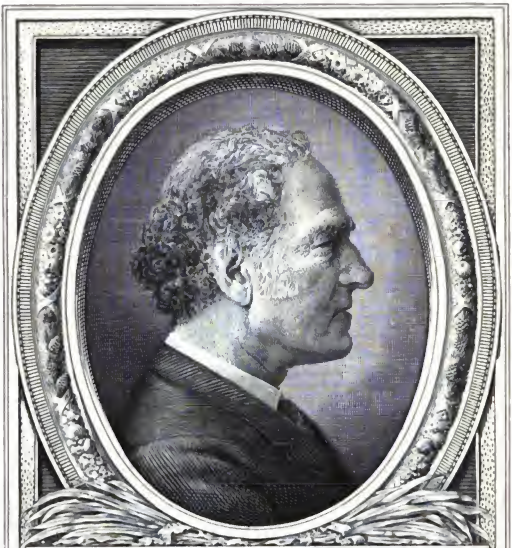
Phil 5767.7

WIDENER

HN V2XR 4

Digitized by Google

Phil 5767.7 12402



· HARVARD · COLLEGE · LIBRARY ·
✻ FROM THE BEQUEST OF ✻
· EDWARD · HENRY · HALL ·
→ · CLASS OF 1851 · ←

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Das Syſtem

der

Willensbeſtimmungen

oder die

Grundwiſſenſchaft der Philoſophie.

Von

Dr. Jac. Friedr. Reiff,

Privatdocenten der Philoſophie an der Univerſität zu Tübingen.

Tübingen,

Verlag von Ludwig Friedrich Fues.

1842.

Digitized by Google

Phil 5767.7

HARVARD COLLEGE
JAN 16 1925
LIBRARY
E. H. Hall fund

Digitized by Google

V o r r e d e.

Vorliegende Schrift enthält eine exactere und ausführlichere Darſtellung des Syſtems der Willensbeſtimmungen, welches ich in der im vorigen Jahr erſchienenen Schrift: Anfang der Philoſophie mit einer Grundlegung der Encyclopädie der philoſophiſchen Wiſſenſchaften, Stuttgart, Lieſching u. Comp. als die erſte philoſophiſche Wiſſenſchaft bezeichnet habe. Die unmittelbare Veranlaſſung, dieſe Wiſſenſchaft beſonders zu bearbeiten, war für mich das Bedürfniß, eine Grundlage für Vorleſungen über praktiſche Philoſophie meinen Zuhörern in die Hände zu geben. Dieſe Bearbeitung zugleich öffentlich werden zu laſſen, hiezu glaubte ich mich durch die Sache ſelbſt hinreichend berechtigt. — Den formalen Grundbegriffen der praktiſchen Philoſophie eine wiſſenſchaftliche Behandlung zu Theil werden zu laſſen, iſt in unſerer Zeit um ſo mehr Bedürfniß, als gerade dieſe Seite der Philoſophie in dem herrſchenden Syſtem auffallend vernachläſſigt iſt. Die wichtigſten Intereſſen des menſchlichen Geiſtes ſind in dieſe Begriffe niedergelegt; ſie enthalten daher die eigentlichen Probleme der Philoſophie. — Dieſe formalen ethiſchen Grundbegriffe bilden ein Syſtem, eine eigenthümliche für ſich beſtehende Wiſſenſchaft; ſie ſind einer beſondern Bearbeitung fähig und fordern eine ſolche. Allein in einer höheren Betrachtungsweiſe iſt dieſes Syſtem der Willens-

beſtimmungen nicht blos eine beſondere Wiſſenſchaft innerhalb der der Philoſophie, der etwa nur der Werth zukäme, eine Hilfs= wiſſenſchaft für die praktiſche Philoſophie zu ſein, ſondern es iſt die Grundwiſſenſchaft der Philoſophie ſelbſt. In dieſem Sinne iſt daſſelbe in vorliegender Schrift bearbeitet. Zugleich war ich durch dieſe Aufgabe veranlaßt, den Anfang der Philoſophie auf die in der erwähnten Schrift gegebene Grundlage hin näher zu beſtim= men, und dieſer näheren Beſtimmung die Kritik gegebener An= ſichten anzupaſſen.

So wie das Syſtem vorliegt, mußte es nicht blos der Form, ſondern auch der Materie nach (in Beziehung auf Beſtimmung der Begriffe) geradezu neu geſchaffen werden; die Schwierigkeiten, die ſich einer ſolchen Production in den Weg ſtellen, und die jeder kennt, der ſchon eine ähnliche Aufgabe zu löſen hatte, habe ich in einer wiederholten Ueberarbeitung zu überwinden geſucht; ich wage nicht, zu behaupten, daß ich dieſelben völlig beſeitigt habe, glaube aber, deutlich genug zu zeigen, daß ich ein Princip habe, das ſich durchführt. Hiebei war es mir jedoch nicht blos darum zu thun, zu ſyſtematiſiren, ſondern gerade durch die Entſtehung der Begriffe eine Einſicht in ihre eigenthümliche Natur, welche in dieſem Gebiet bis jetzt noch ſo ſehr im Dunkeln liegt, zu ver= ſchaffen; ich hoffe, man wird zugeben, daß auch in dieſer Be= ziehung mein Princip ſich bewährt, indem es ein Syſtem erzeugt, das nicht gemacht iſt, ſondern die Natur der Sache ſelbſt aus= drückt, wenn auch die formelle Expoſition im Einzelnen noch man= ches zu wünſchen übrig laſſen ſollte *). Eine durchgreifende Probe

*) Ich freute mich, an Herrn Wullen (in ſeiner kürzlich in den Heidelb. Jahrbüchern erſchienenen Beurtheilung meiner Schrift über den Anfang der Philoſ.) einen Mann gefunden zu haben, der mich lehrt, wie ich mich ausdrücken ſolle; da ich, wie er

Digitized by Google

der Entwicklung, welche ich im Syſtem der Willensbeſtimmungen aufgeſtellt habe, werden die beſonderen philoſophiſchen Wiſſenſchaften liefern.

Indem ich das Syſtem der Willensbeſtimmungen zur Grundwiſſenſchaft der Philoſophie mache, iſt für mich der Wille, als das Weſen des Ich, abſolute Einheit des Subjectiven und Objectiven; im Willen hat das Ich ſein urſprüngliches Weſen, und iſt eben darum ſeinem weſentlichen Begriffe nach, als Wille, über allem Dualismus des Subjectiven und Objectiven, die abſolute Mitte dieſer Extreme. Da alle beſondern philoſophiſchen Wiſſenſchaften nur beſondere Formen des Verhältniſſes des Subjectiven und Objectiven ſind, ſo iſt natürlich die abſolute Einheit derſelben, der Wille, ebenſoſehr der Urſprung als das Reſultat, das Ende der beſonderen Wiſſenſchaften. Ich machte daher das Ich als reines, als welches es eben Wille iſt, zum Principe der Philoſophie; dieß geſchah, um dem herrſchenden Dualismus in der Philoſophie ein Ende zu machen. Im herrſchenden Syſteme iſt das Subject, als unmittelbar hingegeben an das Object, welches

ſagt, kein Meiſter der Ausdrücke (ein meiſterhafter Ausdruck!) ſei, ſo wolle er, erklärt er, meine Gedanken nicht in meiner, ſondern in ſeiner eigenen Sprache wiedergeben. Leider aber fand ich, daß Herr Wullen, ein Paar Ausdrücke abgerechnet, es bei meinen eigenen Ausdrücken bewenden ließ. Uebrigens hat eine philoſophiſche Expoſition, was die Ausdrücke betrifft, auf Angemeſſenheit zu ſehen, und der abſtracteſte Ausdruck iſt für ſie gewöhnlich der angemeſſenſte. Die Kunſt der Darſtellung dagegen, welche Hr. Wullen wohl meint, iſt noch etwas anderes, als die Kunſt, ſich auszudrücken. Jene mit dieſer zu vereinigen, iſt für den leicht, dem die Ausdrücke und damit die Begriffe gegeben ſind, aber ſchwer für denjenigen, der ſich nicht in dieſem bequemen Fall befindet.

Digitized by Google

daher unmittelbares Sein iſt, innerhalb dieſes Hingegebenſeins Eines mit dem Object und dieſes iſt als abſolutes Einheit ſeiner ſelbſt und des Subjects; aber das Subject iſt ebenſoſehr in ſich ſelbſt Eins mit dem Object. Iſt das Subject in ſich ſelbſt Eins mit dem Object, ſo iſt es nicht innerhalb des Objects Eins mit ihm; es ſtoßt das unmittelbare Hingegebenſein an daſſelbe ſchlechthin von ſich und erfaßt ſich in dieſem Vonſichſtoßen, im Acte der Unterſcheidung (ſ. die genannte Schrift) als Einheit des Subjectiven und Objectiven. So vollzieht das Ich ſeine abſolute Befreiung vom Object, zu dem es bisher nur im Verhältniß der Dualität ſtand. — So ſehr die Behauptung, daß die herrſchende Philoſophie im Dualismus des Subjects und Objects befangen ſei, zum Anſtoß gereichen wird, indem man vielmehr vom Gegentheil überzeugt iſt: ſo ſehr iſt die Lehre, daß das Ich die abſolute Identität des Subjectiven und Objectiven iſt, der Gegenwart befremdlich und man wirft dem Ich vielmehr jenen Dualismus vor. Eine Vorrede iſt nicht der Ort, eine ſolche Lehre zu beweiſen; ihr Beweis iſt das Syſtem der Willensbeſtimmungen. Hier kann es mir nur darum zu thun ſein, zu ſagen, was ich lehre, damit man im Allgemeinen ſich vorſtellen könne, was man bei mir zu ſuchen hat. Jedoch mag hier der Ort ſein, meine Lehre gegen ſchon gegebene derartige Einwürfe zu vertheidigen.

Die Berliner Jahrbücher haben der ſchon genannten Schrift eine Beurtheilung zu Theil werden laſſen, auf deren Kritik ich um ſo lieber eingehe, da ſie, obgleich ſie mir eigentlich nichts Gutes läßt, eine wiſſenſchaftliche Haltung zeigt und zugleich in der bündigen, treffenden Art des Recenſenten eben die Einwürfe mir entgegenſtellt, welche ich überhaupt von den Anhängern der Hegel'ſchen Philoſophie zu erwarten hatte; meine Vertheidigung gegen ſie wird alſo zugleich das Recht meiner Lehre gegenüber

Digitized by Google

der Hegel'ſchen Philoſophie überhaupt nachweiſen; ſchon deßhalb wird man mir erlauben, auf dieſe Beurtheilung hier etwas näher einzugehen.

Nach meinem Rec. iſt mein Princip von dem Fichte'ſchen nicht weſentlich verſchieden. Jedoch iſt es wieder nach ihm das mit Hilfe der Hegel'ſchen Dialektik in der Reinheit und Einheit ſeiner Functionen aufgefaßte Ich, das ich an die Spitze des Syſtems ſtelle. Einerſeits iſt für meinen Rec. das Ich, das ich zum Princip mache, ein gegebenes, vorausgeſetztes, das im Gegenſatz zum Object ſteht, andererſeits gibt er zu, daß ich nicht mit dem Ich als einem im Gegenſatz gegen das Nichtich ſchon fertigen den Anfang mache, ſondern eben mit der Entſtehung dieſes Gegenſatzes ſelbſt, dem Act, durch welchen das Ich, wie er ſich ausdrückt, ſich als ſolches im Unterſchied vom Objekt zuſammenfaßt. — Dieſe doppelte Auffaſſung des Ich, ſofern es Princip ſein ſoll, widerſpricht ſich offenbar. Mein Rec. argumentirt daher ſo: iſt wirklich das Ich der Anfang, ſo iſt es das fertige, ſelbſtbewußte Ich, das im Verhältniß zu einem Gegenſtande ſteht, dieſes aber kann nicht der Anfang ſein; iſt aber das Ich, ſofern es als Act dieſen Gegenſatz erſt erzeugt, der Anfang, ſo iſt der Anfang nicht Ich; denn das Ich iſt eben nur als fertiges, ſelbſtbewußtes. Daher fragt mein Rec., mit welchem Rechte kann (wenn jener Act der Erzeugung des Gegenſatzes der Anfang iſt) dieſer Act doch wieder als blos ſubjectiver, als Thätigkeit des reinen Ich dargeſtellt werden, und nicht vielmehr mit Schelling und Hegel als die Thätigkeit des abſoluten Geiſtes, welcher die Subjektivität ebenſogut, wie die Objektivität aus ſich hervorbringt, in ſich ſelbſt aber ihren Gegenſatz nur als aufgehobenen enthält? — Ich habe nirgends behauptet, daß dieſer Act ein blos ſubjektiver ſei; ich habe ihn vielmehr als die Identität des Sub-

Digitized by Google

jektiven und Objectiven nachgewieſen. Aber freilich Ich vollzieht dieſen Act und darum iſt er ſubjectiv. Mein Rec. hat aber den Act der Unterſcheidung ſelbſt nicht beurtheilt, er hat daher auch nicht nachgewieſen, daß Ich denſelben nicht vollziehen könne. Habe ich daher nicht vollkommen Recht, umgekehrt zu ſchließen, daß das Ich, weil es dieſen Act vollzieht, nicht blos ſubjektiv, ſondern eben in dieſem Acte die wahre Identität des Subjektiven und Objectiven ſei? Allein eben dieſer Begriff des reinen Ich, den mein Rec. in Wahrheit hat ruhig ſtehen laſſen, weil er den Act der Unterſcheidung ſelbſt nicht beurtheilt hat, paßt nicht zu dem, welchen mein Rec. hat. Das Ich iſt ihm nur als ſelbſtbewußtes, als fertiges. Aber es wird doch, es iſt nicht auf ein Mal da als Ich; dieß lehrt die Erfahrung, und die Philoſophie muß die Geneſis ihrer Begriffe, alſo zum wenigſten auch des Begriffs des Ich nachweiſen. Sodann iſt das Ich, wie jeder zugeben muß, durch ſich, was es iſt; ſonſt wäre es nicht Ich. Da ſomit das Ich wird, und durch ſich iſt, was es iſt, ſo muß es nothwendig in ſeinen Anfang, in ſein reines, urſprüngliches Weſen zurückgehen, um aus ihm ſich ſelbſt hervorzubringen und durch ſich zu ſein. Könnte es daher nicht in ſeinen Anfang zurückgehen, es wäre nicht Ich; es geht aber in ſeinen Anfang zurück im Acte der Unterſcheidung; daher mache ich nicht, wie mein Rec. mir ſelbſt zugeſteht, mit dem Ich als fertigem, das im Gegenſatze zu einem Object ſteht, den Anfang, ſondern mit der Entſtehung dieſes Gegenſatzes ſelbſt. Es handelt ſich alſo zwiſchen uns darum, ob das Ich, der Menſch, durch ſich ſelbſt, d. h. ob er frei ſei oder nicht. Das iſt die Frage. Das Syſtem der Willensbeſtimmungen ſtellt nur dieſes Durchſichſelbſtſein des Ich dar, welches daher in ſeinem höchſten Reſultate, im Begriffe des höchſten Guts in ſeiner ganzen Bedeutung hervortritt. Freilich weiß ich nicht,

Digitized by Google

ob mein Rec. durch die Art, in welcher ich hier in vorliegender Schrift ſeinem objektiven Standpunkt entgegenzukommen glaube, befriedigt ſein werde. — Das reine, urſprüngliche Weſen des Ich iſt nur der Act der Unterſcheidung, der ebenſowohl Identität iſt. Dieſer Begriff iſt in meiner ganzen Darſtellung deutlich genug ausgedrückt, insbeſondere S. 26. 30. Mein Rec. aber bürdet mir auf, daß, während Hegel die Identität zum Erſten mache' bei mir der Unterſchied (ich ſage immer: der Act der Unterſcheidung, und da wo ich das Wort Unterſchied gebrauche, laſſe ich ihn immer erzeugt werden) das Erſte ſei, während doch der Unterſchied die Einheit vorausſetze. Durch eine ſolche Ungereimtheit, von einem Unterſchied zu ſprechen ohne eine Identität, läßt mich mein Rec. von Hegel mich unterſcheiden. Sonſt aber rühmt er es an mir, daß ich immer im Unterſchiede die Identität und umgekehrt feſtzuhalten wiſſe. Gewiß, die wahre Speculation kennt nicht eine reine Identität ohne den Unterſchied, noch dieſen ohne jene, und gerade dieſen Begriff glaube ich im Acte der Unterſcheidung gefunden zu haben. — Ich bemerke gegen Hegel, daß, wenn das Sein ein rein Einfaches ſein ſoll, es nicht zum Anfang tauge, daß nichts mit ihm anzufangen ſei, weil es von ihm aus keinen Fortſchritt gebe. Mein Rec. bemerkt dagegen, daß Hegel nicht ein ſolches Einfaches zum Anfang verlange, das an ſich keinen Unterſchied hat, ſondern ein ſolches, das noch keinen Unterſchied innerhalb ſeiner ſelbſt entwickelt hat. Aber wie entwickelt denn das Sein dieſen Unterſchied aus ſich? Es ergibt ſich kein Unterſchied aus ihm, wie ich dieß in vorliegender Schrift näher auseinandergeſetzt habe. Damit wir einen Anfang haben, von welchem aus es einen Fortſchritt gibt, müſſen wir eine Identität an die Spitze ſtellen, die zugleich Unterſcheidung iſt; darum muß das Ich als Act der Unterſcheidung in ſein reines Weſen zurück-

gehend den Anfang machen. — Mein Rec. läßt in meiner Kritik Hegels den Widerſpruch eines doppelten Anfangs (der Phänomenologie und der Logik) nicht gelten. Ich bemerke S. 33: offenbar muß der Anfang der Phänomenologie, indem dieſe die erſte philoſophiſche Wiſſenſchaft iſt, der Anfang der Philoſophie ſelbſt ſein. Hegel hat die Phänomenologie, wie mein Rec. weiß, ſelbſt ſo bezeichnet. Später, da ſie ihm nicht mehr die erſte philoſophiſche Wiſſenſchaft war, hat er ſie ganz weggeworfen, und §. 78 der 3. Ausg. der Encyclopädie ſteht mit der Behauptung meines Rec., daß die Phänomenologie philoſophiſche Propädeutik ſei, in offenbarem Widerſpruche. Ohnedieß zeigt die Einleitung in die Phänomenologie, die Auffaſſung des Bewußtſeins deutlich, daß ihr Anfang ſchon der Anfang der philoſophiſchen Wiſſenſchaft iſt; denn nicht das unmittelbare Bewußtſein iſt dieſer Anfang, ſondern das Bewußtſein dieſes Bewußtſeins, das in ſeinem unmittelbaren Verhalten zum Objekte ſich erfaſſende Bewußtſein. Dieß iſt der Anfang der Philoſophie, obgleich er nicht vollkommen richtig beſtimmt iſt, und darum läßt ſich aus ihm der wahre Anfang entwickeln S. 30. 31; dieſe Nachweiſung führt mein Rec. ſelbſt an, ohne ſie zu widerlegen, und doch behauptet er gegen mich ohne weiteres, daß die Phänomenologie Propädeutik in die Philoſophie ſei. Ebenſo zeigt die Methode der Phänomenologie, wenn ſie gleich bei weitem nicht ſo durchgebildet iſt, wie in der Logik, daß ſie ſelbſt ſchon philoſophiſche Wiſſenſchaft iſt; denn, wie mein Rec. ſagt, die Methode macht die Philoſophie. Eine Propädeutik muß aber, wenn irgend etwas, Methode haben. Gibt es nun für meinen Rec. für eine Wiſſenſchaft eine andere Methode, als die philoſophiſche? Endlich iſt ja die Phänomenologie von Hegel ſelbſt als philoſophiſche Wiſſenſchaft in die Encyclopädie aufgenommen worden. Iſt ſomit die Phänomenologie (auch als Propädeutik) ſelbſt eine philoſophiſche Wiſſenſchaft, ſo

Digitized by Google

bedarf es wieder für ſie eine Einleitung u. ſ. f. ins Unendliche; deßhalb wollen wir lieber, mit der Einfalt Spinoza's, welche Hegel*) gehörig zu ſchätzen weiß, mit der Philoſophie die Philoſophie ſelbſt anfangen. Aber die Philoſophie muß nothwendig ſchlechthin anfangen. Eine Propädeutik der Philoſophie, welche auſſerhalb der Philoſophie, alſo auſſerhalb der abſoluten Abſtraction ſtehend, zu dieſer ſelbſt führen ſoll, könnte nur innerhalb des Gegebenen dieſe Abſtraction aufzeigen wollen, was geradezu ein Widerſpruch iſt; und die Fehler Fichte's können uns zur Warnung dienen, dieſen Widerſpruch nicht zu überſehen. Die Phänomenologie, als mit dem Bewußtſein des Bewußtſeins beginnend, ſteht aber gleich von vorneherein in dieſer Abſtraction. — Daß die Philoſophie, indem der Philoſophirende ohne weiteres mit ihr ſelbſt beginnt, dem Zufall der Subjektivität anheimgegeben iſt, wie mein Rec. behauptet, dieß wird daher durch eine Einleitung in dieſelbe um nichts gebeſſert. Wir müſſen nur wiſſen, daß wir, um zu philoſophiren, vom Gegebenen zu abſtrahiren haben, d. h. daß wir die Vorläufigkeiten einer Einleitung geradezu wegwerfen müſſen. Es fragt ſich dann freilich, ob es uns gelingt, dieſe Abſtraction richtig zu denken; wir werden ſie aber erſt dann richtig denken, wenn wir von einer Einleitung, die den Anfang der Philoſophie im Gegebenen ſuchen ſoll, nichts wiſſen wollen, vermeiden alſo erſt darin einen möglichen Irrthum in der Beſtimmung des Anfangs der Philoſophie, eben weil er die Abſtraction vom Gegebenen iſt. — Die Forderung einer Einleitung in die Philoſophie hat jedoch einen richtigen Sinn, und in dieſem Sinn habe ich derſelben gerade durch meinen Anfang vollkommen genügt. Sie verlangt nemlich, daß das Philoſophiren vom Verhältniß zum Gegebenen aus be-

*) Werke 1. Bd. S. 190.

ginnen müſſe; ſie weist jene ſeltſame Verzückung einer intellectuellen Anſchauung zurück, in der wir auf einmal, wir wiſſen nicht wie, in einer neuen Welt, der Welt der Philoſophie, uns angekommen ſehen. Die Philoſophie iſt keine Verzückung, ſondern der bei ſich ſeiende, geſunde Geiſt. Das Ich, das Subject ſoll bei dem Anfang der Philoſophie ſein. Dieß iſt der Sinn der Forderung einer Einleitung in die Philoſophie. Wie nun? iſt das Sein ein ſolcher Anfang, bei welchem das Ich iſt? Keineswegs, denn in ihm iſt keine Spur vom Ich anzutreffen. Geſetzt alſo auch, die Hegel'ſche Phänomenologie ſei wirklich Einleitung in die Philoſophie, ſo iſt ihr Zweck nicht erreicht; denn das Ich iſt nicht ſelbſt bei dieſem Anfange. Macht mein Rec. gegen mich die Forderung einer Einleitung geltend, ſo muß er zugeben, daß das Ich die Philoſophie anfangen müſſe, daß der Anfang der Philoſophie Act des Ich ſein müſſe; er widerſpricht ſich daher, indem er die Forderung einer Einleitung in die Philoſophie gegen mich geltend macht, und das Ich, als Anfang der Philoſophie, beſtreitet. Ich aber muß bei dem Anfang der Philoſophie ſein, um der Philoſophie ſelbſt willen, weil dieſe nur in der abſoluten Abſtraction der reinen That, welche das reine Weſen des Ich iſt, beginnt. Ich fange aber die Philoſophie ſo an, daß eine eigentliche Einleitung zugleich überflüſſig wird; und das iſt wieder nur günſtig für mich; denn wie gezeigt, iſt eine Einleitung in die Philoſophie unmöglich. Ich weiſe daher die Forderung einer intellectuellen Anſchauung zurück: „die Forderung (§. 7), um überhaupt zu philoſophiren, in dieſen Anfang einzugehen, enthält nicht die Forderung einer intellectuellen Anſchauung, ſondern ſie iſt nur die Forderung, die einfache Reflexion zu machen, daß Ich das Gegebene als ein Anderes von ſich unterſcheidend das Andere eben nur in dieſem Unterſcheiden hat.“

Wie wenig das (reine) Ich zum Anfange der Philoſophie ſich eigne, ſucht mein Rec. insbeſondre aus dem Charakter des Syſtems der Willensbeſtimmungen zu beweiſen. Den Willen, ſagt er, laſſe ich ja ſelbſt in der Pſychologie mittelſt der durch die Beziehung auf einen Gegenſtand geſetzten Hemmnng entſpringen und ſo ſtelle ich überhaupt das Ich und den Willen im weiteren Verlaufe immer in das Verhältniß zum Gegenſtande. — Aber ich faſſe ja nach dem Zugeſtändniß meines Rec. das reine Ich als Entſtehung des Gegenſatzes auf. Warum ſoll ich es nun nicht in dieſem Gegenſatze, den es ſich ſelbſt gibt, betrachten dürfen? Daß das Ich, der Wille ſich entwickelt, und daß ich dieſe Entwicklung habe darſtellen wollen, konnte mein Rec. leicht ſchon aus der S. 48 gegebenen Skizze des Organismus der Philoſophie abnehmen, welche er jedoch gänzlich ignorirt hat. Es kann daher nicht gefolgert werden, daß, wenn ich ſpäter vom Willen rede, ich früher nicht hätte von ihm reden ſollen. — Der pſychologiſche Wille fällt unter den Begriff der Pſychologie (§. 50); demgemäß iſt ſein Verhältniß zum Gegenſtande aufzufaſſen als Verhältniß des Ich zu ſich ſelbſt; inſofern widerſpricht dieſer Begriff des Willens dem erſteren keineswegs. Aber derſelbe unterſcheidet ſich auch beſtimmt von dem Willen im Syſtem der Willensbeſtimmungen. Hier wird der Wille an und für ſich betrachtet als das reine Weſen des Ich; in der Pſychologie iſt der Wille Beſtimmung des ſelbſtbewußten, wirklichen Ich. Dieſen Unterſchied freilich gibt mein Rec. nicht zu. Man wird ihn aber zugeben, ſobald man einſieht, daß das Ich in ſein reines Weſen zurückgehen muß, um ſich ſelbſt aus ihm zum ſelbſtbewußten hervorzubringen. Wenn aber der pſychologiſche Wille eine Schwierigkeit macht gegen das Syſtem der Willensbeſtimmungen, ſo leidet das Hegel'ſche Denken an derſelben Schwierigkeit, das ja in der Pſy-

chologie ebenfalls immer wieder hervortritt. (Encycl. 3. Ausg. §. 467.)

Allein eben das reine Wollen ſelbſt iſt nach meinem Rec. weſentlich in Gegenſatz zum Object geſtellt. „Das Schauen des Einen, jedenfalls aber das Böſe, die Willkür u. ſ. w., das ſind doch lauter Beſtimmtheiten des Selbſtbewußtſeins.“ Warum jedenfalls? alſo iſt wohl das Eine doch nicht in den Gegenſatz zum Object geſtellt. Iſt aber (wogegen mein Rec. nichts vorgebracht hat) das Eine wirklich das Eine (d. h. nicht in den Gegenſatz zu einem unmittelbaren Object geſtellt), iſt das Eine die erſte Willensbeſtimmung und flieſſen aus ihm alle weiteren Willensbeſtimmungen, ſo iſt ja der Wille als Wille, ohne über ſich als Wille etwa zu einem drauſſen befindlichen Object hinauszugehen, vollkommen immanent und mit allen ſeinen Beſtimmungen in ſich als Wille beſchloſſen. Ohnedieß wird jeder zugeben, daß das Böſe, das Gute, die Freiheit immanente Beſtimmungen des Willens als Willens ſind, ohne daß irgendwie in ihnen aus dem Wollen ſelbſt herausgegangen würde. Indem ich aber das Eine als die erſte Willensbeſtimmung nachgewieſen habe, habe ich erſt das Recht gezeigt, die Willensbeſtimmungen als immanent zu faſſen, und zugleich iſt damit deutlich, daß das Syſtem der Willensbeſtimmungen die wahrhaft immanente Wiſſenſchaft iſt. — Mein Rec. aber behauptet, wenn man vom Begriff des reinen Willens alles dasjenige abziehe, was aus dem ſubjectiven aus der Natur in ſich reflectirten Willen zukommt, ſo dürfe wohl nicht mehr übrig bleiben, als eben das, womit die Hegel'ſche Philoſophie den Anfang macht. Alſo bleibt auch übrig der Gegenſatz der Reflexion im Weſen, bleibt auch übrig das Wollen in der Idee! Hätte mein Rec. mich auf dieſes Wollen verwieſen, um mir zu beweiſen, daß das Wahre an meiner Lehre hegeliſch ſei, ich hätte es mir ge-

Digitized by Google

fallen laſſen. Warum geſtattet man Hegel'n, ſolche Begriffe in die immanente Wiſſenſchaft aufzunehmen, mir aber nicht?

Im Einzelnen läßt mir mein Rec. nicht gelten, daß ich unmittelbar von der Natur zum Rechte fortgehe. „Der höchſte Begriff, in welchem die Naturphiloſophie endigt, iſt (auch bei dem Herrn Verf.) der des Menſchen als organiſchen Individuums." Von dieſem, ſagt er, könnte ich nicht zum Rechte übergehen, wenn ich nicht den Willen ſchon vorausgeſetzt hätte. Mein Rec., ſcheint es, hat „den Uebergang zur Philoſophie des Rechts" nicht beachtet. Hier zeige ich den Begriff auf, durch welchen der Menſch vom blos organiſchen Individuum ſich zum Rechte erhebt; „iſt das Individuum in der Differenz von ſeiner Natur und ſeinem Andern als Totalität in ſich geſetzt, ſo daß dieſe mit der Differenz nicht immer wieder verloren geht, und nur als Vernichtung derſelben iſt (oder Differenz und Totalität immer nur wechſelt, wie im organiſchen Individuum), ſo iſt das Individuum Ich geworden"; das Ich iſt daher in ſeinem Andern, dem ihm Aeuſſern, es ſelbſt, hat das ihm Aeuſſere als das ſeinige, und dieß iſt das Recht. Iſt hier der Wille, das Ich vorausgegeſetzt? iſt es nicht aus dem Proceß des Individuums als deſſen Wahrheit abgeleitet? — Mein Rec. iſt (nach Hegel) der Anſicht, daß die Lehre vom ſubjectiven Geiſte zwiſchen Naturphiloſophie und Philoſophie des Rechts hineinfallen müſſe. Mein Begriff der Lehre vom ſubjectiven Geiſte, der Pſychologie, gegen welchen Rec. nichts eingewendet hat, läßt dieß ſchlechterdings nicht zu. Im Rechte ſteht das Ich noch in der Differenz vom Andern, denn es iſt das ihm Aeuſſere. Aber das pſychologiſche Ich iſt ein höheres; das Verhalten zum Andern iſt ſeine Beſtimmung als Ich; Object werdend bleibt es in ſich und in ſich bleibend wird es Object (§. 50). Die Philoſophie als reine, deren erſte

Wiſſenſchaft Pſychologie iſt, ſetzt es gerade (S. 161) als die Wahrheit der früheren Wiſſenſchaften, daß das Verhältniß zum Object nur ein Verhältniß des Ich zu ſich ſelbſt iſt. Die eigenthümliche Bedeutung dieſer Stellung hat mein Rec. nicht gewürdigt. —

Was das Privatrecht betrifft, ſo habe ich demſelben ſeinen Ort in der Gemeinſchaft angewieſen (§. 34); es verſteht ſich von ſelbſt, daß der beſondere Wille als ſolcher im Verhältniß zu Andern ſteht; es gibt aber einen tiefer liegenden, aus dem wahren Begriff des Rechts ſelbſt flieſſenden Grund, die Entſtehung des Privatrechts in die Gemeinſchaft zu ſetzen, und Hegel, der das Privatrecht vor der Staatsgemeinſchaft ſetzte, und deſſen Anſicht mein Rec. gegen mich geltend macht, hat damit nur gezeigt, daß er den wahren Begriff des Rechts nicht hatte. Ebenſo macht mein Rec. die Hegel'ſche Identificirung des Staatslebens und des ſittlichen Lebens gegen meine Trennung beider geltend. Allein das Recht ſelbſt gibt mir das Recht zu dieſer Trennung. Hegel hat das Element des Subjectiven, des Meinigen, welches zum Begriff des Rechts ſelbſt gehört, als Moralität auf das abſtracte Recht folgen laſſen; ſo wurde der Staat als Einheit beider das Syſtem der Sittlichkeit. Iſt aber, was bei Hegel Moralität iſt, die zum Begriff des Rechts ſelbſt gehörende ſubjective Seite, ſo iſt es das Recht als ſolches, welches ſich im Staate organiſirt, und dieß iſt der Begriff des Staats. Damit iſt das Recht ſelbſt eine ſelbſtſtändige Geſtalt des Geiſtes, eine Geſtalt der Freiheit, und dieß iſt, wie bekannt, das Princip des modernen Staats. — Die Moralität aber fällt ganz gewiß nicht in das Gebiet des Staats, ſchon darum nicht, weil ſonſt moraliſche Handlungen müßten erzwungen werden können, was unmöglich iſt. Der höchſte Gegenſtand der Sittenlehre iſt

die Geſellſchaft, dieſe iſt die ſittliche Gemeinde ſelbſt; hat dieſe eine Stelle im Staate? — Wird die Sittenlehre als Darſtellung der ſittlichen Gemeinde getrennt vom Staate, wie dieß gerade in der geſchichtlichen Entwicklung des Staats immer mehr geſchehen iſt, ſo folgt hieraus keineswegs, daß ſie ſich, wie mein Rec. behauptet, der Rückſicht auf die concreten Lebensverhältniſſe entſchlagen müſſe, wenn dieß auch ſonſt geſchehen iſt; ſie hebt dieſe Verhältniſſe, wie ſie im Staate ſind, nur auf einen höheren Boden, führt ſie in ihren höheren Grund zurück, wie dieß meine Deduction der Religion aus dem Staate zeigt. Damit erſt wird die Moralität eine wahre Garantie für die ſtaatlichen Verhältniſſe, wenn ſie als ihr höherer Grund frei von ihnen iſt; würde ſie in den Staat ſelbſt hereinfallen, ſie würde ein äuſſerliches Handeln und wäre nicht mehr die Garantie der Geſinnung für den Staat ſelbſt. Ueberdieß handelt es ſich hiebei um das Verhältniß der Moral zur Religion; es fragt ſich, iſt die Moral nur möglich dadurch, daß ſie die Religion zur Baſis hat und mit dieſer ſich über den Staat erhebt, oder nicht? Daß die Moral vermittelſt der Religion als ihrer Baſis ſich über den Staat erhebt, dieß macht die Eigenthümlichkeit des Chriſtenthums aus. Hegel geht mit ſeinem ſittlichen Staat in die vorchriſtliche Zeit zurück, ſtatt, wie er meint, das Gegenwärtige zu begreifen; die Geſchichte aber lehrt, daß die Scheidung des religiöſen und ſomit auch ſittlichen Lebens und des Staatslebens für beide von unendlichem Nutzen geweſen iſt, und nichts wurde der Hegel'ſchen Philoſophie ſo leichtſinnig nachgeredet, als daß das ſittliche Leben mit dem Staatsleben zuſammenfalle.

Weiterhin belobt mich mein Rec. darüber, daß ich die Kunſt aus der Religion ableite. Ich füge nur bei, daß dieſe Ableitung mit meiner ganzen Anſicht nothwendig gegeben iſt. Hegel geht

Digitized by Google

immer vom unmittelbar Objectiven aus und läßt aus ihm erſt das Subjective ſich erheben, ſo auch in der Art, wie er das Verhältniß von Kunſt und Religion beſtimmt (obwohl er hier zwiſchen meiner Stellung und der ſeinigen ſichtbar hin und her ſchwankt). Ich gehe den umgekehrten Weg; ich komme vom Subject zum Object. Liegt daher das Verhältniß der Religion und Kunſt, wie ich es beſtimme, in der Natur der Sache, ſo wird wohl auch meine Methode überhaupt in der Natur der Sache liegen.

Ueber das Wichtigſte, die Lehre von Gott, geſtehe ich, mich nicht genügend ausgeſprochen zu haben. Ich ſpreche davon, daß das Princip ſich erſt im zeitlichen Verlaufe zum wirklichen Gott vollende, ich ſpreche von einem Seinſollen und Seinwerden Gottes. Hierin tadelt mich mein Rec. mit vollkommnem Rechte. Ich ſpreche jedoch zugleich von einem Unterſchied des Princips und Reſultats der Welt, und jenes, das reine Ich, iſt mir nicht Gott, ſondern nur „in dem Hinausſein der abſoluten Perſönlichkeit über ſich und das Object iſt der wahrhaftige Gott" (Vorr. VI.); das reine Ich, das nicht Gott iſt, entwickelt ſich durch die Welt zu Gott, alſo nicht dieſer entwickelt ſich. Um hiebei jeden Schein einer Entwicklung Gottes zu vermeiden, fehlte noch, zu beſtimmen, wie das Ich, das als in Gott zurückgehend doch auch aus ihm hervorgehen muß, aus Gott ſich erhebe, ſo daß Gott, in ſich unbeweglich, wie das Ende, ſo auch der Anfang aller Dinge iſt. Dieſe Nachweiſung habe ich in vorliegender Schrift gegeben und glaube hiemit eine Lehre von Gott aufgeſtellt zu haben, welche eben ſo ſehr dem religiöſen Gemüth zuſagt, als aus der ſtrengſten dialectiſchen Conſequenz ſich ergibt. — Gott entwickelt ſich überhaupt nicht. Die Hegel'ſche Philoſophie aber läßt Gott in der Entwicklung, die ſich in Natur und Geſchichte darſtellt, wirklich

Digitized by Google

ſein; iſt dieſe Entwicklung nicht zeitlich (welche Auffaſſung mein Rec. für ein Mißverſtändniß erklärt), ſo iſt die Geſchichte ein leerer Schein, wir täuſchen uns, wenn wir glauben, die Menſchheit ſtrebe vorwärts, ſchreite fort. Es iſt daher nicht ſo leicht, wie mein Rec. glaubt, der Hegel'ſchen Philoſophie die Vorſtellung der zeitlichen Selbſtentwicklung Gottes abzuſprechen. —

Wenn ich in der Abweiſung einer Entwicklung Gottes meinem Rec. vollkommen Recht gebe, ſo mußte ich andererſeits mich wundern, daß mein Rec. mir vorwirft, ich habe mich von dem Empirismus in der Lehre von Gott, wie er's nennt, noch nicht vollkommen frei gemacht, weil ich, wenn ich auch den Empirismus zerſtöre, doch wieder das Zugeſtändniß mache, daß Gott in gewiſſem Sinne als unmittelbar ſeiend gedacht werden ſoll. So denkt ja mein Rec. ebenfalls ſeinen Gott, und nicht einmal in gewiſſem Sinne, ſondern ſchlechtweg; denn Gott iſt ihm abſolutes Sein, dem alles Werden abzuſprechen iſt (worin er mit Hegel nicht übereinſtimmt). Hat mein Rec. durch denſelben Begriff die gewöhnliche empiriſche Betrachtung des göttlichen Seins verlaſſen, durch welchen ich in ſie zurückgerathen bin? Oder was verſteht er unter dieſer empiriſchen Betrachtung Gottes? daß er als gegeben genommen wird? Wenn Gott nur für mich iſt in der Kraft des abſoluten Sollens, iſt er ſo gegeben, iſt er da? Ich werde mich wohl hüten, zu Hegel zurückzukehren, damit ich mich von der empiriſchen Betrachtung Gottes vollkommen befreie; ich werde mich wohl hüten, mit Hegel Gott in den Dualismus des Subjects und Objects herabzuziehen als Object, das ſich im Subjecte, im Menſchen, weiß; denn Gott als Object betrachten, das heißt ihn empiriſch betrachten.

Dieß meine für eine Vorrede vielleicht zu ausführliche Gegenkritik; ich glaubte aber, denjenigen, welche meine Schrift leſen,

Digitized by Google

und meiner Sache ſchuldig zu ſein, zu zeigen, daß meine Lehre ſich vertheidigen läßt, und daß ihre Eigenthümlichkeit ein Recht hat, welches, wie ich hoffe, ſich noch geltend machen wird. So bereitwillig ich zugebe, daß die mangelhafte Darſtellung in der beurtheilten Schrift einen Theil der Schuld ihrer Verkennung trägt, ſo wird man nach dem Geſagten doch einſehen, daß ich ein genaueres Eingehen in ihren Inhalt erwarten konnte.

Mein Rec. ſpricht gleich von vorn herein die aprioriſche Ueberzeugung aus, daß gegenwärtig noch keine Zeit ſei, ſich nach einem neuen Anfang der Philoſophie umzuſehen, und findet ſodann dieſe ſeine aprioriſche Ueberzeugung a posteriori durch meine Schrift beſtätigt. Ich hoffe, in den Unbefangenen durch meine Gegenkritik erhebliche Zweifel gegen dieſe Beſtätigung aufgeregt zu haben; ſollte man hiedurch zu einem genaueren Studium vorliegender Schrift ſich veranlaßt ſehen, ſo glaube ich, werden dieſe Zweifel zu einer poſitiven Ueberzeugung vom Gegentheile werden.

Ich habe der wiſſenſchaftlichen Expoſition eine Einleitung vorangeſchickt, welche den Zweck hat, aus dem gegebenen religiöſen Bewußtſein und der gegenwärtigen Lage der Wiſſenſchaft auf die Wahrheit meines Standpunkts hinzuweiſen. Sie kann als Einleitung auf wiſſenſchaftliche Beſtimmtheit und Genauigkeit der Begriffe keinen Anſpruch machen; dieſe iſt in der Darſtellung des Syſtems zu ſuchen.

Tübingen, den 20. September 1841.

Der Verfaſſer.

Einleitung.

Das Philoſophiren iſt eine integrirende Funktion des menſchlichen Geiſtes ſo gut als irgend eine andere; es mag in Kampf, in Gegenſatz treten zu andern Funktionen, die es vielleicht beeinträchtigt, ſo wie hinwiederum von ihnen beeinträchtigt werden; ſelbſt in dieſer Desorganiſation des Geiſtes regen ſich die Kräfte, die ſein Weſen ausmachen, und nur ein beſchränktes Denken vermag einer oder der andern im Kampfe begriffenen Funktionen das Recht der Thätigkeit und des Kampfes zu verweigern.

Man kann nicht ſagen, daß die Philoſophie bisher in dieſem Kampfe die Stellung behauptet habe, die ihr gebührt. Die der neueren europäiſchen Welt eigenthümliche Entzweiung des Glaubens und der Vernunft hat das Recht derſelben unter die Herrſchaft des Glaubens gedrückt; ſie hat ſich dabei meiſt den ſchönen Ruhm erworben, mitten unter den Mißhandlungen und Verdammungen, die ſie von Seiten des Glaubens zu erfahren hatte, mit einer Conſequenz, die ihrem Rechte gleich kam, wie auf ein Ziel vorwärts zu ſchreiten, das nach einer göttlichen Nothwendigkeit erreicht werden müſſe — und hat dadurch immer mehr das edle Bewußtſein ihrer Selbſtſtändigkeit ſich geſichert. Bald fühlte die Philoſophie ſich ſo erſtarkt, daß ſie ihre einſeitige Stellung neben der Religion aufgeben zu können glaubte, den Glauben, der ſeinen Inhalt verloren hatte, wiederherzuſtellen behauptete, und damit denſelben als ihren eigenthümlichen Beſitz in Anſpruch nahm; ſie verkündigte ihre

Verſöhnung mit der Religion. Aber dieſe Verſöhnung ergab ſich bald als eine Täuſchung. Die Religion mochte es nicht gelten laſſen, daß ſie ein eigenthümlicher Beſitz für die Philoſophie ſei, ſie hat ſich von ihrem alten Anſpruche, zu herrſchen, noch nicht trennen können, mit ihrer Selbſtſtändigkeit und Urſprünglichkeit glaubte ſie ſich ſelbſt gefährdet; zudem konnte ſie ſich darüber beſchweren, daß die Philoſophie, die ſie wiederherzuſtellen verſprach, ihr einen Stein, ſtatt des Brods gereicht habe. Die Philoſophie aber, als ſie anfing Chriſtum zu predigen, mußte ſich bald auf ein heterogenes Gebiet verſetzt fühlen; es erging ihr, wie jenem Rieſen, der über die Erde erhoben ſeine Stärke verlor, ſie mußte auf der Erde ihren feſten Standpunkt nehmen, um ihrer natürlichen Kraft, der freien Kraft des menſchlichen Geiſtes, wieder bewußt zu werden.

Bei dieſer Lage der Dinge, in welcher der alte Gegenſatz ſich zur vollen Selbſtſtändigkeit der beiden Seiten ausgebildet hat, ſieht ſich die Philoſophie von ſelbſt veranlaßt, von den unangemeſſenen Beziehungen, in welche ſie ſich mit der Religion verwickelt hat, ſich gänzlich loszutrennen, und ob es ihr etwa gelingen möchte, in ihrer ganzen freien Eigenthümlichkeit zu erfaſſen. Ueberall kommt ja nur dadurch etwas Tüchtiges zu Stande, daß wir das Ziel, das wir uns ſetzen, von allem Fremdartigen reinigen, und es als ein abſolutes verfolgen. Das Vertrauen auf die urſprüngliche naturgemäße Harmonie der Funktionen des menſchlichen Geiſtes mag uns über die Furcht beruhigen, daß wir hiemit die Entzweiung, an der wir leiden, nur bis zur höchſten Spitze ſteigern und zuletzt an einen Abgrund uns geſtellt ſehen, aus welchem nur Vernichtung uns entgegen droht. Wir gehen vielleicht gerade jetzt einer Zeit entgegen, welche die große Aufgabe löſen wird, die verſchiedenen Funktionen des Geiſtes zu ihrer vollen Selbſtſtändigkeit zu entwickeln und in ihre ewige Einheit zurückzuführen.

Daß die Philoſophie ſich einen bedeutenden Antheil an dieſer Aufgabe nehmen werde, dafür bürgt der große Sinn unſeres

Jahrhunderts, der wenigſtens ſeiner Tendenz nach unzweideutig genug für das abſolute Recht der Philoſophie entſchieden hat, dafür bürgt die Natur der Sache, die Natur der Philoſophie ſelbſt, deren inneres Leben mit jener ewigen Einheit zuſammenfällt. Hätte freilich die Philoſophie jetzt ſchon ihre höchſte Bildung erreicht, ſie wäre von der Zukunft ausgeſchloſſen, welche aller Orten die Hüllen zu ſprengen ſucht, unter denen ſie — ſchon wirkliche Gegenwart — verborgen liegt; denn mit der jetzt herrſchenden Philoſophie wäre durch dieſe Zukunft die Philoſophie überhaupt in die Vergangenheit verwieſen. Allein die Gefahr iſt nicht ſo groß; gerade aus dieſer Philoſophie erheben ſich ſchon höhere Kräfte, die eine neue Bildung fordern; ſie, die den menſchlichen Geiſt unter das ſchnöde Joch des Objects gebeugt hat, weist auf einen Idealismus hin, welcher, bis jetzt nur geahnt, alle Feſſeln löſend dem Menſchen ſeine Welt nur im Glanze ſeiner über ſie erhabenen Freiheit erſcheinen laſſen wird. Und daß dieſe Kräfte jetzt ſchon — und nicht blos in einem Einzelnen — zum Bewußtſein kommen, daß die Philoſophie aus ihnen jetzt ſchon eine neue Geſtalt, wenn auch nur in dunkeln Umriſſen, zu bilden beginnt, dieß beweist, daß gerade die Philoſophie in dieſer Zukunft die ihrige hat.

Das Grundproblem der Philoſophie iſt der Urſprung der Dinge. Die Lehre der Religion findet dieſen im göttlichen Willen und ungeachtet ſie hiemit die Forderung enthält, dieſen Begriff des göttlichen Willens als einen beſtimmten Begriff zu denken, und den Grund der Dinge zu beſtimmen, ſo lehrt ſie doch zugleich, daß dieſer Urſprung für den Menſchen ein Geheimniß ſei, ſie hat, ſo hoch ſie den Menſchen in anderer Hinſicht ſtellt, und in der Liebe zu Gott ſich über alles Irdiſche erheben läßt, eine zu geringe Meinung von ſeinen intellectuellen Fähigkeiten, als daß ſie zugeben könnte, der Menſch könne ſich ſoweit über die Schranken der Endlichkeit hintanſetzen, daß ihm die Enthüllung jenes Geheimniſſes gelingen ſollte; ja der Verſuch, über ſeine Beſchränktheit auf dieſe Weiſe herauszugehen, iſt für ſie nur ein Frevel des

Digitized by Google

Hochmuths, gegen den ſich der Fromme durch die tiefſte Demuth nach ihrer Meinung aufs eifrigſte zu ſchützen habe. — Im Denken iſt der Menſch frei auf unzweideutige Weiſe; würde er Gott als Urſprung der Dinge denken, er würde damit unmittelbar ſich in ihm als ſolchem Urſprunge als frei erfaſſen, als einen Willen, der durch ſich ſelbſt iſt, was er iſt; dieſer Urſprung, der Urſprung ſeiner ſelbſt, wäre ſeine freie That. Dieß iſt es, was die Religion nicht zugeben will, indem ſie den Urſprung der Dinge als ein undurchdringliches Geheimniß der menſchlichen Forſchung entzieht. Soviel ſie von Freiheit reden mag — ihr letztes Wort iſt immer die reine Paſſivität des Menſchen gegenüber von Gott; ſie nimmt das Schaffen und Walten Gottes gläubig hin, und verwehrt dem Menſchen ſich auf unzweideutige Weiſe in demſelben als frei zu wiſſen, und daſſelbe als den Geſetzen ſeines Weſens entſprechend zu denken. Dagegen iſt das erſte und letzte Wort der Philoſophie — dieſe Freiheit. Das iſt der Grundgegenſatz zwiſchen Philoſophie und Religion. Für dieſe liegt daher der Urſprung der Natur, wie des Rechts, der Religion unmittelbar im göttlichen Willen; jene ſucht die Natur, wie das Recht, die Religion, aus den Geſetzen zu begreifen, die dem menſchlichen Geiſte ſelbſt urſprünglich eingeboren ſind. Die Philoſophie des Rechts leitet daſſelbe aus der Natur des menſchlichen Geiſtes ab, ſie entſtand erſt, als man aufhörte, den göttlichen Willen als Quelle des Rechts zu betrachten; ebenſo legt die Philoſophie der Religion dieſelbe als urſprüngliches Erzeugniß des menſchlichen Geiſtes dar. Nur um dieſes Begriffs willen, um der Freiheit willen, welche jede andere direkte Entſtehung des Rechts und der Religion geradezu ausſchließt, ſind dieſe Wiſſenſchaften möglich. Es läßt ſich daher erwarten, daß es eine Philoſophie der Natur aus dem gleichen Grunde geben werde. Für uns kann nur das freie menſchliche Weſen das Mittelglied ſein, durch welches, wenn wir ſo wollen, Gott in Natur, Recht und Religion offenbar wird. Für die Religion offenbart ſich Gott auf eine Weiſe,

Digitized by Google

zu der wir uns nur paſſiv verhalten können, ſei es unmittelbar oder durch ein Mittelweſen zwiſchen Gott und Menſch.

Beſtimmen wir auf dieſe Weiſe den Gegenſatz zwiſchen Philoſophie und Religion, ſo ſcheint hiemit freilich eine unüberſteigliche Kluft zwiſchen beiden befeſtigt zu werden. Iſt die freie That des Menſchen der Urſprung der Dinge, ſo iſt damit, wird man gegenüber ſagen —, auch ohne daß wir erſt über die Zuläſſigkeit dieſer auf den erſten Anblick ſehr befremdlichen Lehre ſtreiten, Gott geradezu überflüſſig geworden, und der Glaube an Gott, die Religion, einer maaßloſen menſchlichen Freiheit zum Opfer gebracht. Allein daß Gott ein freies Weſen neben ſich dulden könne, das wird auch gegenüber gelehrt; die proteſtantiſche Kirche hat die Lehre von der Prädeſtination abgewieſen, die reine Abhängigkeit Schleiermachers iſt von frommen Theologen bekämpft worden, und gegen eine pantheiſtiſche Philoſophie macht man mit der Perſönlichkeit Gottes die Perſönlichkeit des Menſchen geltend. Wollen wir daher auch nicht die Freiheit des Menſchen über das Univerſum ausbreiten (obwohl leicht zu zeigen iſt, daß dieß geſchehen muß, wenn dieſelbe überhaupt denkbar ſein ſoll), ſo bleibt doch die Schwierigkeit der Frage mit ihrem ganzen Gewichte auf der Religion laſten: wie kann der Menſch frei ſein gegenüber von Gott? Indem die Religion beides behauptet, die Freiheit des Menſchen und das Daſein Gottes *), trotz dem ſcheinbaren Widerſpruche zwiſchen beiden Begriffen, ſo wird ſie es der Philoſophie nicht verwehren wollen, das Gleiche auf ihre Weiſe zu thun, und wenn dieſe behauptet, jene erſte aller Fragen über die Zuſammenſtimmung der Realität Gottes, welche auch für ſie unbezweifelt iſt, mit der menſchlichen Freiheit genügend zu beantworten, ſo wäre die Religion vorerſt nur zur Prüfung aufgefordert, ob ein Problem,

---

*) Da iſt Gott eigentlich nicht, denn er fällt nicht in den Zuſammenhang des Exiſtirenden herein, oder er iſt nicht Object, aber er iſt nichts deſto weniger reell.

Digitized by Google

deſſen Schwierigkeit ſie ſelbſt drückt, wirklich gelöst ſei. Allein — bis jetzt wenigſtens ſcheint es ſo — die Religion iſt mit einem derartigen Mißtrauen gegen die Leiſtungen der Philoſophie begabt, daß ſie, wo die Philoſophie mit dem entſchiedenſten Anſpruch auf die innere Urſprünglichkeit und Selbſtſtändigkeit ihres Weſens auftritt, aber ihrer Gegnerin eine ebenſo offene Anerkennung ihres Weſens entgegenbietet, ſogleich eben vor dieſer freien Urſprünglichkeit gleichſam erſchreckend nur um ſo mehr in die reine Paſſivität zurückflüchtet. Die Philoſophie aber kennt den Glauben, in welchem eine paſſive Frömmigkeit ſich ergeht; ſie trägt ihn in ſich ſelbſt, und nicht ſo, als ob ſie von der Wahrheit deſſelben blos als eines todten, objectiven Dogma's theoretiſch überzeugt wäre.

Die Philoſophie trägt den Glauben in ſich ſelbſt, ſage ich, aber als einen lebendigen, ſie kennt jene Hingebung, welche den Frommen an ſeinen Gott feſſelt. — Aber ſie weiß auch, daß ſich aus dieſer Hingebung immer die freie That erhebt. Iſt nicht beides zuſammen immer und überall das Weſen der Frömmigkeit? Konnte Schleiermacher wirklich die reine Abhängigkeit rein feſthalten, und iſt ſie ihm nicht unter der Hand zur reinen Kräftigkeit des Gottesbewußtſeins geworden? Wir dürfen dieſem Theologen danken, daß er den Begriff der Abhängigkeit rein gedacht hat; ſo lag die Forderung nahe, denſelben als ein Element der Religion beſtimmt für ſich feſtzuhalten, das Element der That von der reinen Hingebung zu ſondern, und irgendwie beide in die Einheit eines Begriffs zuſammenzudenken. Wer weiß es nicht, daß wir im Glauben an Gott ebenſo unendlich uns hingeben, als uns zu unſerer ganzen Freiheit erheben, und daß wir doch in beidem einen und denſelben Gott haben? Sind jene Hingebung und dieſe Erhebung nicht ganz entgegengeſetzte Funktionen? Müſſen wir ſie daher nicht beſtimmt auseinander halten, um ihre wahre Einheit zu finden, und die Einſicht zu gewinnen, daß wir eines und deſſelben Gottes gewiß ſind, daß es derſelbe ewige unveränderliche Gott iſt, der in der

Digitized by Google

Tiefe wohnt und von dem wir ausgehen, und derſelbe, zu dem wir uns erheben um zu ihm zurückzukehren. Das ſind Zuſtände, die jedes Bewußtſein in ſich vorfindet; aber es iſt eine ſchwierige Aufgabe, ſie zu denken, und eine Einſicht in ihre Natur zu gewinnen. Dieſe Aufgabe hat die Philoſophie. Die Freiheit, deren Thaten die Philoſophie in der Natur und Geſchichte erblickt, wurzelt in einem Höhern, das wir urſprünglich nur im Glauben und in der ſtillen lautloſen Hingebung des Gemüths an es zu ergreifen vermögen. Dieſe Lehre mag auf den erſten Anblick ſich ſehr unphiloſophiſch ausnehmen, und es ſteht kaum zu erwarten, daß ſie den Beifall derjenigen erhalten werde, welche mit ſo großer Sicherheit das Ewige urſprünglich im Denken beſitzen. Der Menſch, lehrt man, weiß ſich ſelbſt in Gott; Gott alſo iſt ſein Object, in welchem er mit ſich identiſch iſt; das Ich iſt die Identität ſeiner ſelbſt und Gottes als des Objects. Was heißt dieß anders, als daß Ich die Totalität iſt, Gott aber nur ein Element deſſelben? So erhebt ſich das Ich über ſeinen Gott, und erblickt ihn unter ſich; die Idee Gottes iſt verſchwunden; der menſchliche Geiſt hat eine Autonomie des Selbſtbewußtſeins errungen, in welcher er keines Gottes bedarf. Allein Gott, das abſolute Object, iſt nun ſeinerſeits ebenfalls dieſe Identität, er weiß ſich im Menſchen, die Subſtanz iſt Subject; Gott iſt das an und für ſich ſeiende Weſen, er iſt Geiſt. So wird der Menſch zum aufgehobenen Moment in Gott. Hier dringt die Hingebung des Glaubens in das Denken ein. Gott weiß ſich im Menſchen und hat das menſchliche Selbſt ewig ſich einverleibt. Aber Gott iſt ſich offenbar im Menſchen und der Menſch iſt ſich darin nur in der eigenen Gewißheit ſeiner offenbar; ſo ſind wir wieder zum Erſten zurückgewieſen. Dieß iſt der Dualismus des Subjectiven und Objectiven, der in ſeiner Vollkommenheit jedes Element für ſich als das Ganze, als die Einheit ſeiner ſelbſt und des andern, ſetzt, und in dieſer Form die Eigenthümlichkeit der Hegel'ſchen Philoſophie vollſtändig charakteriſirt. Dieſer Dualismus iſt daher das

Digitized by Google

Streben, ſich ſelbſt aufzuheben; denn das Subject iſt die Mitte, welche die entgegengeſetzten Glieder in ſich zuſammenſchließt, und das Object ſinkt zu einem bloßen Gliede herab, und umgekehrt iſt das Object dieſe Mitte, in welcher das Subject blos integrirendes Element iſt. Jedes, das Subject, wie das Object, ſtrebt daher blos ſich als die Mitte geltend zu machen. Es ſoll alſo ein Höheres geben, das über und außer allem Gegenſatze liegt, eine abſolute feſte Kraft der Einheit, die den Dualismus in ſich trägt und zuſammenhält. Das Object wie das Subject machen Anſpruch darauf, dieſe Einheit zu ſein: wie laſſen ſich dieſe Anſprüche, die ſich auszuſchließen ſcheinen, vereinigen, und zwar ſo, daß ſie wirklich dieſe Mitte ſind, und nicht blos ſie zu ſein ſtreben? Dieſe Frage iſt es, welche gelöst werden muß.

Es iſt leicht einzuſehen, daß das Object ſelbſt hiemit aufhören muß, Object zu ſein; es muß die über aller Dualität des Subjectiven und Objectiven liegende abſolute Indifferenz beider ſein; dieſe aber iſt es nur, indem das Subject im Kampfe ſeiner Abſolutheit mit der Abſolutheit des Objects, welcher die nothwendige Folge ihres Dualismus iſt, in der abſoluten Hingebung zum Objecte ganz ſich entäußernd völlig mit ihm zuſammengeht. Das iſt der Glaube, der höher ſteht als eine Philoſophie, welche im Dualismus des Subjectiven und Objectiven ſich herumtreibt; denn er hat die höhere Mitte, welche die urſprüngliche Indifferenz dieſer Glieder iſt, gefunden. Dieſe Hingebung, wie ſie die Folge iſt des Kampfes der abſoluten Freiheit des Subjects gegen das Object, iſt nur der innere Zug der Freiheit des Subjects mit dem Object zur Indifferenz zuſammenzugehen; ſie wird ſich daher aus dieſer Indifferenz erheben, als die feſte Kraft des Ich, in ſich ſelbſt die Einheit des Subjectiven und Objectiven zu ſein und dieſe unter ſich zu erblicken. Dieſer abſolute Idealismus des Ich ruht in jener abſoluten Indifferenz; er iſt nur, indem er ſich aus derſelben erhebt, und

Digitized by Google

Gott bleibt ewig in ſich unveränderlich als das abſolute Höhere, als das Ich.

So iſt jener Dualismus beſeitigt, ſein Streben, eine abſolute Mitte ſeiner Glieder zu finden, iſt realiſirt. Er zieht Gott herab unter das Ich — ſo iſt Gott nicht mehr Gott; er raubt dem Menſchen die Kraft der Ichheit, damit Gott derſelben ſich bemächtigen, und als ſeinen Beſitz für ſich behalten könne, ſo iſt das Ich kein Ich mehr. Dieſer Gott iſt ein Ungethüm, welches das Mark unſeres Weſens, unſere Perſönlichkeit, uns ausſaugt, um ſich damit zu füllen, und wenn wir ſie wieder an uns ziehen, hört er auf Gott zu ſein. Iſt die Philoſophie nicht im Stande dieſen Widerſtreit zu löſen, dann iſt ſie in ihrem innerſten Grunde ein eitles nichtiges Streben. Wir wollen einen Gott, einen wirklichen Gott, der unendlich höher iſt als wir, und wir wollen frei ſein in ihm. — Die herrſchende Philoſophie, der ich mich hiemit entgegenſtelle, wird dieſe Lehre, wie ſie zu thun pflegt, auf frühere Standpunkte zurückverlegen, welche ſie bereits überwunden habe. Ich freilich weiß mich eines ſolchen früheren Standpunktes nicht zu entſinnen, und glaube die Geſchichte der Philoſophie zu kennen. Und in welcher ihrer Partheien hat denn die Schule alle möglichen Standpunkte in ſich vereinigt? Es gibt manche Dinge, welche die Schule vergeſſen hat, und manche, von welchen bis jetzt ihr noch keine Ahnung entſtanden iſt. — In unſern Nachbarländern tauchen Fragen auf, die, auf das Wohl einer durch empörendes Elend niedergedrückten Menſchen-Klaſſe gerichtet, die Principien der Organiſirung der menſchlichen Geſellſchaft betreffen und deßhalb von ſelbſt philoſophiſche Probleme ſind. Hat die Philoſophie, welche Himmel und Erde in Beſitz genommen hat, dieſe Sonne der Wahrheit, welche überallhin ihr Licht ausſtrömt, hat ſie auch in dieſe düſtern Regionen menſchlichen Elends ihr Licht geſendet? Wird ſie es einmal thun? gewiß nicht. Sie weiß viel zu viel von der Entwicklung Gottes zu erzählen, als daß ſie ſich mit ſo niedrigen Dingen beſchäftigen könnte. Wer

Digitized by Google

eine ſo intime Bekanntſchaft mit ſeinem Gott zeigt, daß er ſeine Geſchichte zu beſchreiben weiß, wie kann der ſein ganzes Weſen im Verhältniß zu ſeinen Mitmenſchen fühlen und finden? wie wird er im Stande ſein, dieſem Verhältniß die liebevolle ächtmenſchliche Sorge ſeines Denkens zuzuwenden? bei wem einmal die Richtungslinie ſeines Denkens über das dieſſeitige hinwegläuft, für den iſt es unmöglich zur Betrachtung des gegenwärtigen Menſchlichen umzulenken. Freilich das Vernünftige iſt wirklich; die Subſtanz iſt Subject; ſie hat ſich im Staate als wirklichen Gott organiſirt. Das iſt es, die Subſtanz, das Object iſt es, das ſich ſubjectivirt und geſtaltet; um dieſes iſt es zu thun, nicht um den Menſchen, der ſeine Freiheit organiſirt. Die unendliche Subjectivität, ſie gehört ja dem Gotte dieſer Philoſophie an. Wie kann der Menſch unzweideutig ſeine Freiheit als die ſeinige haben, und ſie als die menſchliche Freiheit über das ganze Verhältniß von Menſchen zu Menſchen zu verbreiten ſuchen?

Doch wir dürfen nicht unbillig ſein; die Schule hat ihre zwei Seiten, die eine iſt es, auf welcher dieſer Vorwurf mit ſeinem ganzen Gewichte laſtet. Sie hat jene Objectivität des ſich in ſich ſelbſt und in uns wiſſenden Gottes als einen glücklichen Fund betrachtet, durch den die Philoſophie bei der Religion wieder zu Credit kommen könne, deſſen ſie bei eigener Zahlungsunfähigkeit ſo ſehr bedarf. Dieſe wiſſen nun ungemein viel davon zu ſagen, wie Gott ſich in ſich ſelbſt mit ſich als abſolute Perſönlichkeit vermittle; kaum mit den Fußſpitzen die Erde noch berührend ſtrecken ſie ſich immer höher und höher empor, um in dieſen überirdiſchen Regionen von Wolkenkukuksheim ihre hohen Inſpectionen in die Selbſtvermittlung Gottes vorzunehmen. Mögen ſie immerhin in dieſer transſcendenten Situation verharren; wir andere Menſchenkinder, die wir zu ſo hohen Inſpectionen uns nicht berufen fühlen, wollen dafür ſorgen, was uns Menſchen frommt, die Freiheit, die uns Menſchen hier im Dieſſeits zukommt, ſo viel an uns iſt, ſchirmen und

Digitized by Google

geſtalten. Die Kraft der Perſönlichkeit, die Freiheit iſt die unſrige. Darum ziehen wir ſie von ſolchem Jenſeits herab in das dieſſeitige Verhältniß von Menſchen zu Menſchen. Der Geiſt, der wohl in freiem, ungehemmtem Fluge aufſteigt über alle Welt — wir rufen ihn zurück: hier im Dieſſeits erſt iſt die Energie ſeiner Freiheit wirklich und lebendig. Jene aber, die uns ſo tiefſinnige, wunderſame Dinge über die Art zu ſagen wiſſen, wie Gott perſönlich ſei, ſie verlegen das Weſen, den Kern unſerer Perſönlichkeit, die Kraft unſerer Ichheit in Gott, und wir ſind darzu verurtheilt, den Schwerpunkt unſeres Weſens, das Ich ſelbſt, immer nur außer uns zu haben; wir ſind Individuen mit Gefühlen, Gedanken, Beſtrebungen, treiben dieß und das, heißen ſo und ſo, aber das ſind lauter Prädikate ohne Subject, weſenloſe Dinge, durcheinander taumelnd, ohne feſten Punkt, in dem ſie ſich befeſtigen. Aber dieſe Philoſophen ſind ja chriſtlich; denn ſie lehren die Perſönlichkeit Gottes. Allein welches Gottes? Ein Gott nicht des Glaubens und der Liebe, der grenzenloſen Hingebung, ſo wenig als ein Gott, aus dem wir unſere Freiheit, die Kraft unſeres Ich als des unſeren, entnehmen können. Er iſt ein metaphyſiſcher Gott, den als ein gegenſtändliches Weſen ſie durch ihr Denken analyſiren, und an dem ſie ein Probeſtück ihres Scharfſinns machen.

Sie haben ſich innerlich getrennt von ihrem Gott, indem ſie ihn ſich gegenüberſtellen; alle Spur der Innerlichkeit des Glaubens, dieſe innerſte That der Hingebung iſt verloren, wie könnten ſie ſonſt ihn wie ein metaphyſiſches Object zu behandeln ſich erkühnen? Jedoch ſie ſind chriſtliche Philoſophen und lehren die Perſönlichkeit Gottes. — Allein für uns ſtehen ſie nur in dem vorhin bemerkten Dualismus des Subjectiven und Objectiven, und ſtecken ganz tief in jenem deſtructiven Principe, vermöge deſſen das Selbſtbewußtſein das Höhere, welches über uns hinaus liegt, ſich innerlich von ihm trennend, zu einem gegenſtändlichen Weſen macht. Und mit ſolchen Lehren begnügt ſich die Frömmigkeit, in dieſen findet ſie ſich wieder! Wie iſt

es möglich, daß ſie in ihnen ihr eigenſtes Weſen, den lebendigen Glauben und die Kraft der Freiheit nicht vermiſſe, die ſich aus dieſem Glauben erhebt! Begnügt man ſich damit, daß nur ein gewiſſes Prädikat von Gott ausgeſagt werde, ſucht man aber nicht zugleich den Ausdruck für die innige Beziehung des Menſchen zu Gott, dann iſt Gott nichts weiter mehr, als ein Dogma, das der Menſch aufſtellt; es handelt ſich nicht um den Glauben, ſondern um die Behauptung dieſes Dogma's, mit welchem Gott ſelbſt nichts zu ſchaffen hat, ſowie es ſich in der Metaphyſik um die Feſtſtellung des Begriffs des Seins, der Urſache und der Wirkung handelt. Gott iſt keine Macht mehr im Herzen und im Willen des Menſchen, er iſt ein todter Begriff, nichts weiter. So wäre dann auch der Fromme des Inhalts ſeines Glaubens, welcher ſeine Innerlichkeit ausmachte, in welchem er ſeine Liebe und ſeine alles überwindende Freiheit hatte, losgeworden; er hätte ſich innerlich von ihm losgetrennt, und daß er ein Dogma für wahr hält, daß er ihm, dem Dogma, nicht dem Glauben, die Herrſchaft zu verſchaffen ſuchte, darin bewieſe er ſeine Frömmigkeit. Iſt dem ſo, dann haben die Recht, welche dieſes Dogma ſchonungslos zu Boden treten. Denn was dem Geiſte ſo äußerlich geworden iſt, was nicht mehr ſein inneres Leben ausdrückt, über das hat der Geiſt eben damit ſchon das Wort der Vernichtung geſprochen. Und diejenigen, welche dieſe Aeußerlichkeit vernichten, verpflichten ſich die Menſchheit zur Dankbarkeit, nicht aber jene, welche die Ehre Gottes und die ihrige darein ſetzen, daß ſie dasjenige, das ſie ſelbſt zu einem blos Aeußerlichen gemacht haben, auch als ſolches, ſo es möglich wäre, durch Wort und Gewalt zu conſerviren ſuchen.

Doch ich kehre zur Hegel'ſchen Schule zurück. Mit der andern Seite derſelben, wie dieſe ſich namentlich in den Halliſchen jezt Deutſchen Jahrbüchern ausſpricht, ſteht es um vieles beſſer. Sie macht die Freiheit des Menſchen geltend; im Staate iſt es für ſie um dieſe zu thun, nicht darum, daß er

die große Objectivität der Wirklichkeit Gottes ſei. Das Göttliche iſt für ſie nur das allgemeine Menſchliche. Ihr großes Princip iſt die Humanität; daß Gott ſich im Menſchen wiſſe, das iſt ihr ſtreng genommen ein verſchollenes Wort; ſie fordert, daß der Menſch als Menſch in der Welt als ſeiner Welt ſich wiſſe. Dieſe Tendenz erinnert (was kein Tadel iſt) an die Periode der Aufklärung. Sie hat gleichfalls den Menſchen gegenüber der transſcendenten göttlichen Willkühr zur Selbſtgewißheit erhoben; aber dieſe Selbſtgewißheit, dort eine leere inhaltsloſe Einheit des Menſchen mit ſich, trägt hier den Reichthum einer organiſirten Welt in ſich, ſie iſt nicht mehr das mit ſich befriedigte einſame Subject der Glückſeligkeit der Aufklärung, ſondern die dieſe Verſöhnung ſchaffende und zu einer gemeinſamen Welt geſtaltende That des Willens.

So ſind jene beiden Seiten des Hegel'ſchen Dualismus auseinandergetreten, jede hat ſich in ihrer Abſolutheit erfaßt. Wenn aber in der erſten das Weſen rein gegenſtändlich geworden, wenn ſie das, was das innerſte Leben des Geiſtes ausmacht, zu einer dürren transſcendenten Metaphyſik verſteinert hat, ſo hat auf der andern Seite der Menſch die ganze Kraft der Innerlichkeit gewonnen, ſie hat von dem gefallenen Gott das noch ſchlagende Herz gerettet, damit aus dem innerſten Centrum des Lebens eine neue, jugendliche, lebendigkräftige Geſtalt ſich bilde. Hier iſt das wahre conſervative Princip thätig, dort aber gibt der Geiſt ſein Weſen, indem er es von ſich, von ſeinem Innerſten, abtrennend nur als gegenſtändlich vor ſich hat, der Vernichtung preis. Daß dieſe Auffaſſung der Lage der Dinge dem Bewußtſein, das die Zeit über ſich hat, geradezu widerſpricht, darin gerade beſteht die unheilſchwangere vollſtändige Verkehrung ſeiner ſelbſt, in die das Bewußtſein hinein gerathen iſt. Der Glaube, der früher Kraft und That war, und darin ſein Beſtehen, ſein Gelten und ſeine Wirklichkeit hatte, trägt ſeine Wirklichkeit in dasjenige Element über, worin er in Wahrheit ſich ſelbſt verloren hat; nicht blos iſt er aus dem Gebiet, worin er

Digitized by Google

eigentlich zu Hauſe iſt, durch eine fremde Macht herausgeworfen und iſt genöthigt, draußen ein ſeelenloſes Daſein zu friſten: ſondern er iſt es ſelbſt, der draußen ſeine Wirklichkeit zu haben behauptet; in der Kraft der Innerlichkeit, welche allein ſein ganzes Leben, ſein ganzes Thun und Weſen in Bewegung ſetzt, und die Seele ſeiner Wirklichkeit, ſeine wahrhafte Wirklichkeit ſelbſt iſt, hier findet ſich der Glaube als einen entſeelten Leichnam; vor dieſer Innerlichkeit bebt er zurück, als dem Verluſte ſeiner ſelbſt, und findet ſein Leben nur da, wo ſein Tod iſt. Nein! eure Conſtructionen der Perſönlichkeit Gottes haben die Religion nicht gerettet; ſie haben nur gezeigt, wie die Innerlichkeit des Bewußtſeins, das, was ſeine Liebe und ſeine Freiheit war, gänzlich von ſich abgelöst hat.

Die Wiſſenſchaft hat nur zu zeigen, wie wir zum Glauben an Gott kommen, ſie hat ſeine Geneſis aus unſerem Weſen, als die innerſte That unſerer ſelbſt nachzuweiſen. Damit hören wir nicht auf, zu glauben, ſondern wir glauben erſt recht, wir glauben mit unſerem ganzen Weſen; denn der Glaube iſt unſere That. Dieß muß er ſein, wenn er einen Werth haben, wenn mit ihm unſere Menſchenwürde ſich über alles Irdiſche, über alle ſclaviſche Geſinnung erheben, wenn er den ſittlichen Charakter des Menſchen integriren ſoll. Wie iſt es möglich, daß wir aus dem Glauben die Kraft zu guten Werken ſchöpfen, daß aus der gänzlichen Hingebung an Gott die Kraft der Freiheit ſich erhebe? Dieſe alte Frage hat die Philoſophie zu beantworten. Die Frage und ihr Sinn bleibt daſſelbe, wenn auch ihre Beantwortung einen veränderten Inhalt an die Stelle des früheren ſetzen ſollte. Dieſer Inhalt iſt nichts Anderes, als die veränderte Stellung der Hingebung und der That, diejenige Stellung, in welcher allein erſt ihre Zuſammenſtimmung eingeſehen werden kann. Zu dieſem Behufe entſteht das Syſtem der Willensbeſtimmungen; es eröffnet die Philoſophie mit der That, welche ebenſo reines Leiden, reine Hingebung iſt, und ſucht, dieſe anfängliche Dualität fort und fort beſtimmend, ihre Einheit,

Digitized by Google

in welcher ſie urſprünglich auf gleich abſolute Weiſe in einander ſind; dieſe Einheit geht der abſoluten Hingebung auf in Gott. Aber aus dieſer ewigen Einheit erhebt ſich der menſchliche Wille in der Kraft ſeiner Freiheit, der ewige Logos, in dem alle Dinge ſind, und durch den ſie alle ſind, der zur Natur werdend ſich über ſie erhebt, und in der vollſtändigen Entwicklung ſeines Weſens ſich als die abſolute Freiheit erfaßt, welche als ſelbſtbewußte Einheit des Subjectiven und Objectiven über alle Dinge herrſcht, und darin Gott das ewige, unveränderliche, Myſterium offenbart.

Ich ſage, der Glaube iſt That. Wenn er dieß iſt, ſo hat die Wiſſenſchaft kein Recht mehr, denſelben aus ihrem Umkreiſe zu verbannen. Aber die reine Selbſtmacht des Geiſtes bedarf auch einer Baſis, auf der ſie ruht. Aus der Tiefe der abſoluten Hingebung erſt ſteigt die Freiheit auf, und der Kranz der Hoheit des Geiſtes, der von den Sternen herabgenommen ſcheint, hat ſeine ſchönſten Perlen aus dem Abgrund des Schmerzens geholt. Die Selbſtmacht des Geiſtes für ſich iſt nur die abſolute Entzweiung mit dem Objecte. Hat ſie ſich auch in ſich ſelbſt als identiſch mit der Objectivität erfaßt, ſo iſt ſie doch noch innerhalb des Dualismus des Subjectiven und Objectiven geſtellt, und dieſer birgt in ſich die entſchiedenſte Entzweiung, welche eine abſolute, über alle Dualität des Subjectiven und Objectiven hinausliegende, Einheit beider fordert. Die moderne Welt, wie ſie ſich in der Periode des Proteſtantismus gebildet hat, iſt die Welt der abſoluten Entgegenſetzung des Subjectiven und Objectiven. Für jetzt hat dieſelbe ihre beiden Seiten zur vollkommenen Abſolutheit erhoben, und damit iſt der Schein des Friedens zwiſchen beiden Extremen entſtanden. Dieſer Schein iſt bereits verſchwunden, und die ganze Schärfe der Entzweiung des Subjects mit dem Object tritt an ihre Stelle. Aus dem tiefen Unglück einer vollſtändigen Entzweiung, indem ſich deſſen Qual in der abſoluten Hingebung löst, ringt ſich die That der Freiheit empor, welche durch ſich das Entzweite, ſich ſelbſt und

das Objective zur höhern feſten Einheit zurückführt. Die Verſöhnung im Dualismus iſt verloren, ſie iſt nur eine wahre, wenn derſelbe der höheren Einheit unterworfen wird. Das ſind nicht Dinge, die blos in der Wiſſenſchaft vor ſich gehen, es iſt ein die ganze Gegenwart durchdringender Proceß, den wir hiemit auf ſeinen allgemeinen Ausdruck gebracht haben. Ich weiß, wie ſolche Worte denjenigen fremdartig klingen, deren ganze, ihrer ſelbſt ſo ſichere, Weisheit darin beſteht, das, was gegenwärtig iſt und gilt, zu wiſſen und zu begreifen. Allein die kalte ſelbſtgefällige Ruhe, die fleiſchliche Sicherheit, in welcher dieſe ſich ergehen, iſt doch etwas erſchüttert dadurch, daß unſere Zuſtände, ſo wie ſie einmal ſind, gerade indem wir ſie begreifen wollen, uns unwillkürlich über ſich ſelbſt hinausweiſen. Freilich iſt es auch der Behaglichkeit des Egoismus, welchem mit dem Sinn für die Gattung auch der Sinn für Geſchichte fehlt, unangenehm, ſich auf die drohenden Geſtalten, die am Horizonte unſerer Gegenwart ſichtbar werden und die den ruhigen Beſitz ſeiner Gegenwart zu erſchüttern drohen, ſich verwieſen zu ſehen. Aber das Elend und die Freiheit des Menſchen fragt nicht nach dem, was dem Egoismus behagt; wo die Geſchichte an die Löſung ihrer großen Probleme geht, ſinkt der Egoismus in ſein Nichts zuſammen. Auf ihn gerade iſt es abgeſehen zu einer Zeit, wo das Gattungsbewußtſein mit einer nie geahnten Kraft die Beſchränktheit beſonderer Intereſſen vernichtend, zum gleichen Heile Aller, ſich zu erheben beſtimmt iſt; das ſo tief verletzte Bewußtſein der Menſchheit hat ſich ſelbſt, ſeinen Werth, ſeine Würde, die Macht ſeiner Nothwendigkeit kennen gelernt, und ich fürchte, daß es für die Verletzungen, die ihm widerfahren ſind, ſich auf eine herbe Weiſe Erſatz ſchaffen wird. Es handelt ſich nicht mehr um die Exiſtenz brutaler Nationalitäten, noch um die Exiſtenz des Bürgers, der den Staat braucht, um ſeine Taſche zu füllen, ſondern es handelt ſich um die Menſchheit, nicht als einer Abſtraction, ſondern um die im Einzelnen wirkliche Menſchheit. Wir ſagen wohl, wir ſeien eins im Glau-

Digitized by Google

ben, und wer wollte ſich in der abſoluten Hingebung an das Göttliche über den andern erheben! Aber die Freiheit, die aus jenem Glauben kommt, wird in's Jenſeits verbannt. — Sie iſt unſer, wir müſſen ſie hier haben, als unſere menſchliche Freiheit; ſonſt haben wir ſie gar nicht. Sind wir, wie man ſagt, eins im Glauben, ſo ſind wir auch eins in der Freiheit und im Reiche, in welchem ſie ſich organiſirt. Jetzt aber betrachten viele, trotz des Glaubens, den ſie im Munde führen, ihre Brüder als Weſen anderer Gattung; meinen ſie, daß die Menſchheit ihre Prärogative ſei? Iſt es wirklich ganz in der Ordnung, daß nur ſie die Güter der Menſchheit genießen? Wo Glaube iſt, da iſt auch jene Freiheit, welche nicht zum Vortheil Weniger alle Andern niederdrückt, ſondern Alle mit ſich emporreißt, und Alle durch jenen Schwung belebt, in welchem die Menſchheit, bisher von Wenigen zur Natur erdrückt, aufſteht als Siegerin über die Natur. Im Glauben, in ſeiner rückhaltloſen Hingebung, geht uns Allen auf gleiche Weiſe die ewige Liebe auf, die das Wort der Verſöhnung ſpricht über den unglückſeligen Streit in unſerem Innern; ſo wird Gott verehrt in ſeinem ewigen Myſterium. Aber er iſt offenbar in der Kraft unſeres menſchlichen Willens, in deſſen Natur es liegt, daß er ſich zu einer organiſchen Welt der Gattung geſtaltet, und nicht blos die Unterwerfung unter den Ewigen, ſondern die aufrechte Kraft der Freiheit, die alle Verhältniſſe der Menſchen zu Menſchen ſchafft, ordnet und belebt, iſt die wahre Feier der Majeſtät unſeres Gottes.

Jakobi hat in ſeiner Weiſe den Glauben in die Philoſophie eingeführt, aber ſeine Hingebung war ihm auch That. Erhebung über die Natur, über das, was da iſt, Freiheit, war ſein erſtes Wort; von ihr aus geben wir uns Gott hin, der höher iſt und beſſer als wir, und in dieſer Hingebung haben wir wieder die Gewißheit unſerer Freiheit und unſerer Perſönlichkeit. Aber Jakobi hatte wenig philoſophiſchen Scharfſinn; dieſelbe Sache hundertmal ſagen, ſie durch dieſe Zahlenleiter hinauf bis zum Extrem ihres reinen Ausdrucks, bis zum höchſten, ſchreienden, Ton zu

ſteigern, das war ſeine Art; aber ſie zu beſtimmen, zu entwickeln, in ihre einfachſten Elemente zu zerlegen, und ihre Syntheſe daraus zuſammenzufügen, das vermochte er nicht. Er hielt die That nicht feſt, mit der er ſich über alle Natur erhob, und platzte ſogleich in die Hingebung, in den Glauben hinein, und in dieſem blieb er ſtecken; er konnte daher auch nicht zeigen, wie aus der That die Hingebung folgte, und wie ſie ſich wieder aus ihr erhob. Das iſt nur dem Syſtem der Willensbeſtimmungen möglich. Aber Jakobi wußte ſehr gut, was dem damaligen Idealismus fehlte; er wußte, daß die reine That, das reine Hervorbringen, ſich durch eine ungetheilte Hingebung ergänzen müſſe. — Schleiermacher hat in ſeinen Monologen die That, in den Reden über Religion die Hingebung, jedes Element für ſich als die Einheit mit dem andern faſſend, einander gegenübergeſtellt. So ſehr er hiebei in den Reden eine höhere Indifferenz kannte, ähnlich wie wir eine ſolche Indifferenz als das Höchſte anſehen, ſo kannte er doch nur, wie Schelling, eine Dualität der Factoren, welche aus dieſer Indifferenz hervorbricht; auf der einen Seite ſteht die That, der Wille, in welchem der Menſch für ſich iſt, auf der andern Seite die Hingebung, in welcher er im Ganzen lebt. Bald aber entſchied er ſich für die reine Abhängigkeit, und aus ihr erhob ſich die abſolute That, welcher er den Namen Chriſtus beilegte. Er mußte ſich dahin entſcheiden; denn er mußte aus dem Dualismus der That und der Hingebung hinaus zu kommen ſuchen. Aber welch eine Hingebung war es, die er als „ſchlechthinige“ Abhängigkeit aufſtellte. Das wirkliche Bewußtſein hält ſich für ſich zurück, und ſtellt dieſe Abhängigkeit, welche es ſelbſt nie erreicht, als Mittelglied hin zwiſchen ſich und Gott — der reinen Cauſalität. Hätte es ſich wirklich und ganz in dieſe Paſſivität ergeben, es wären ganz andere Dinge zu Tage gekommen. So aber wurde der Dualismus befeſtigt, während das Bewußtſein offenbar in der reinen Abhängigkeit über ihn ſich hinaus zu verſetzen ſuchte. Nicht anders verhielt es ſich mit der That; auch ſie wurde ein

Digitized by Google

Jenſeits für das wirkliche Bewußtſein. Freilich dieß gerade wurde von der Zeit gutgeheißen; aber für uns liegt eben hier der Fehler, ohne deſſen Vermeidung einen entſchiedenen Schritt vorwärts zu thun nicht möglich iſt. Vernichten wir in der abſoluten Hingebung, welche nicht blos reine Abhängigkeit iſt, ſo daß das Ich als thätiges nothwendig ſich für ſich zurückbehalten muß, allen Dualismus, dann wird die That, die ſich aus ihr erhebt, die unſrige, ſie wird der menſchliche Wille ſein.

Auf ähnliche Weiſe erging es dem Urheber des Identitäts-Syſtems. In früherer Zeit hatte Schelling, wie keiner, die urſprüngliche Autonomie des menſchlichen Geiſtes als Grund ſeines ganzen Weſens und Lebens, als Grund namentlich ſeines theoretiſchen Verhaltens, welches immer für ſich im Dualismus ſteht, ausgeſprochen; das war der Monismus des abſoluten Willensactes, welcher über dem Dualismus des Subjectiven und Objectiven ſtehend denſelben erſt begründet. Aber die Art, wie er ſich zu dieſem abſoluten Ich erhob, ließ dieſen entſcheidenden Begriff nicht zu ſeinem Rechte kommen. Fichte hatte vergebens das abſolute Ich dem Dualismus des Ich und Nichtich abzuringen geſucht; es ſollte nicht in dieſen Dualismus geſtellt ſein, aber es war und blieb darin. Da erkannte Schelling, daß das Ich, das für ſich allein das Ganze zu ſein behauptete, gleich einſeitig ſei, wie das Object, und daher auch beide auf dieſelbe abſolute Identität Anſpruch machen. Nur ſo erfaßte Schelling die Abſolutheit des Ich; es war ganz eine und dieſelbe Entdeckung, die er machte: die Abſolutheit des Ich war erreicht, indem er es in ſeiner dem Objecte gleichen Relativität erfaßte. Daher der Dualismus der Transſcendental- und Natur-Philoſophie.

Aber Ich und Object waren für ſich nur einſeitige Elemente einer höheren Einheit; dieſe war die abſolute Indifferenz des Subjectiven und Objectiven, aus welcher das Ich und das Object nur, man wußte nicht wie, als Dualität hervorgingen. Schelling vermochte nie zu zeigen, wie das abſolute Ich ſelbſt

Digitized by Google

aus der Indifferenz ſich erhebe. Allein der große Gedanke der urſprünglichen Autonomie des menſchlichen Geiſtes muß mit dem Begriffe der abſoluten Indifferenz, die Freiheit mit der Realität Gottes, ſich vereinigen laſſen. — Als Hegel aus der Schelling'ſchen Subſtanz ſelbſt heraus das Ich erhob, dieſes der Subſtanz, ſo wie die Subſtanz, weil ſie ſelbſt in ſich Ich ſein ſollte, ſich ſelbſt ungleich wurde, bildete ſich aus dieſer doppelten Ungleichheit eine doppelte Gleichheit, — jener ſchon oben erwähnte, vollkommen ausgebildete, Dualismus. Wir müſſen aber die Indifferenz, das außer und über allem Gegenſatze liegende, feſthalten und zugleich das Ich nicht in der Form des Dualismus, ſondern des Monismus als abſolute Einheit ſeiner ſelbſt und des Objects aus derſelben zu erheben im Stande ſein. Dann iſt die verloren gegangene Schelling'ſche Indifferenz erhalten, aber nicht blos als der Abgrund alles beſtimmten, ſondern als Myſterium, das offenbar wird im abſoluten Willensacte, der ſich zu einer Welt geſtaltet; und es iſt zugleich der Dualismus durchbrochen, über welchen alle bisherige Philoſophie vergebens hinauszukommen ſuchte.

Ich habe oben erklärt, die Philoſophie müſſe ſich in ihrer ganzen ſelbſtſtändigen Eigenthümlichkeit zu erfaſſen ſuchen. Ich hoffe, der Unbefangene wird nach dem bisherigen zugeben, daß ich hiemit nicht zu viel geſagt habe. Die Philoſophie iſt berufen, dem Dualismus des Subjectiven und Objectiven ein Ende zu machen; es iſt ihr bis jetzt nicht gelungen, ſie hat ſich alſo für jetzt nicht in ihrer vollen Eigenthümlichkeit erfaßt. — Wir ſehen aber auch ſelbſt ein, was hiemit geſagt iſt. Das theoretiſche Verhalten für ſich ſieht über jenen Dualismus nicht hinaus. Aber indem der neuere Idealismus die Frage aufgeworfen hat, wie dieſes theoretiſche Verhalten möglich ſei, iſt er ſchon über daſſelbe hinausgegangen, und er hat zugleich deutlich genug ausgeſprochen, daß es ein practiſches Datum ſei, das uns über dieſes theoretiſche Verhalten hinausführe, — ein abſoluter urſprünglicher Act des Willens, in welchem wir ſchlecht-

Digitized by Google

hin über daſſelbe hinausgehen. Dieſer Idealismus war es, der das eigenthümliche Weſen der Philoſophie zuerſt beſtimmt erkannte. Aber kaum hatte er es ergriffen, ſo entfloh es ihm wieder. Für Fichte ſollte zwar das practiſche Ich der Grund des theoretiſchen ſein, aber es blieb bei dieſem Sollen; und Schelling, der dieſen Gedanken noch beſtimmter ausſprach, vermochte doch dieſen Begriff des abſoluten Willens ebenſowenig feſtzuhalten. Nur das Syſtem der Willensbeſtimmungen iſt es, welches in dem eigenthümlichen Weſen der Philoſophie feſt und ſicher ſteht, welches wirklich erſt durch den abſoluten Willen jenen Dualismus begründet. In dieſem Sinne geſchah es, daß ich in meiner Schrift: Der Anfang der Philoſophie mit einer Grundlegung der Encyclopädie der philoſophiſchen Wiſſenſchaften, Stuttg. Lieſching u. Comp. 1840, den Anfang der Philoſophie, und eben dieſes Syſtem zu beſtimmen ſuchte, und zugleich die Philoſophie als reine Philoſophie (Pſychologie, Logik, Metaphyſik und Erkenntnißlehre) aus den concreten philoſophiſchen Wiſſenſchaften reſultiren ließ; während in dieſen das Ich immer noch innerhalb des Verhaltens zum Object ſteht, ſollte in der reinen Philoſophie der wahre Grund dieſes Verhaltens hervortreten, „und der Begriff der Philoſophie war der Begriff des Ich, vermöge deſſen es in ihm ſelbſt ebenſowohl Subject als Object iſt“*). — In dieſem Begriffe der reinen Philoſophie wurde ſomit die Eigenthümlichkeit der Philoſophie ausgeſprochen, vermöge deren ſie innerhalb des Verhältniſſes des Subjectiven und Objectiven ganz nur in der abſoluten Einheit des Ich ſelbſt ſteht, ohne aus derſelben irgendwie herauszutreten. Wenn das Ich, wie jeder zugeben wird, ſich im Object weiß, ſo iſt klar, daß es mitten in der Differenz zugleich dieſe abſolute Einheit ſein muß.

Durch dieſe Erhebung der Philoſophie auf das Gebiet des Willens nähern wir uns von ſelbſt jener religiöſen Vorſtellung, daß der göttliche Wille die Welt, d. h. eben dasjenige, was

*) S. 160.

innerhalb der Differenz des Subjectiven und Objectiven enthalten iſt, geſchaffen habe. Wenn dieſe Vorſtellung ſich noch weſentlich von der unſrigen unterſcheidet, ſo nähert ſie ſich derſelben doch wieder entſchieden dadurch, daß ſie zwiſchen Gott und die Welt einen Logos einſchiebt, durch den zunächſt die Welt geworden ſei. Dieſen Logos halten wir in dem urſprünglichen, wahren Sinne feſt als die Vernunft, welche das Weſen des Menſchen ſelbſt, die Quelle ſeiner Freiheit und ſeiner Menſchheit iſt, nicht in dem Sinne eines mythologiſchen Mittelweſens zwiſchen Gott und Menſch. Dieſer Logos, der aus Gott hervorgeht, iſt für uns nichts anderes, als der abſolute Willensact, in welchem, und durch welchen alle Dinge ſind; es muß daher das Verhältniß Gottes zur Welt durch ethiſche Begriffe beſtimmt werden, und dieſe ethiſchen Begriffe ſind es, welche die Vorſtellung eines in der Welt ſich entwickelnden Gottes mit Entſchiedenheit zurückweiſen. Iſt der Dualismus des Subjects und Objects durchbrochen, ſo iſt auch der Pantheismus beſeitigt; denn dieſer kennt die abſolute Einheit nur innerhalb jenes Dualismus. Sie iſt aber ſchlechthin außer und über allem Gegenſatze, in ſich ruhig und vollendet; und nur indem ſie dieß iſt, ſtehen auch wir über allem Gegenſatze und haben uns ſelbſt in jener Freiheit erfaßt, in welcher wir in allem Verhalten zum Object nur uns ſelbſt wieder finden, und vollkommen ſelbſtſtändig daſtehen in dieſer Welt als der unſrigen. Dieſe Freiheit iſt die rein menſchliche, ſie, die in unmittelbarer Berührung mit der Gottheit ſteht, und kein Mittelweſen zwiſchen ſich und dieſer duldet, realiſirt ſich im Dieſſeits; hier iſt das menſchlich Höchſte, unſer Weſen ſelbſt wirklich. Gott gab ſie uns, dieſe Kraft der Freiheit, ſie in der Welt wirklich zu haben, und ihm hier einen Tempel zu bauen, in welchem das Myſterium ſeiner Herrlichkeit, obwohl unergriffen von uns und der Welt, offenbar ſei.

Es iſt noch nicht lange her, daß die Menſchen ihre denkende und arbeitende Kraft ohne Furcht und ohne Rückhalt der ſie umgebenden dieſſeitigen Welt zuzuwenden angefangen haben. Mir

ſcheint die Zeit gekommen zu ſein, das Angefangene mit Entſchiedenheit zu vollenden. Wir ehren die Zeiten, in welchen der Menſch über die gegebene Welt hinaus ſich ein Reich der Freiheit erbaut hat; ſo hat der Idealismus des Geiſtes gewirkt, vermöge deſſen er, über das Gegebene ſich erhebend, nur als freier Geiſt ſich zu ihr zu verhalten ſtrebte. Aber endlich muß es klar werden, was jene jenſeitige Freiheit für eine Bedeutung hat. Wir müſſen ſie in uns, in das Dieſſeits herab ziehen — hier ſie behaupten und geſtalten, und die Wiedergeburt der wirklichen Welt aus der Kraft der menſchlichen Freiheit feiern. Was man innere, geiſtige, Freiheit nennt, iſt, wenn ſie das letzte ſein ſoll, eitel, nichtsnutzig, kraftlos, wenn ſie nicht im Stande iſt, ſich zu organiſiren, und die Welt, die vorhandene Welt, aus ſich als ihre Wirklichkeit neu zu erſchaffen. Iſt dieß nicht möglich, als ſo, daß der Menſch in allen Verhaltungsweiſen zu einem Objectiven ſich, die abſolute Einheit ſeines Selbſtbewußtſeins, hat, dann hat vor allem die Philoſophie, welche auf dem Begriffe dieſer Einheit beruht, jede unbefugte Transſcendenz aufzugeben; ſie hat ihrerſeits, um wahre Wiſſenſchaft zu ſein, die Freiheit des Selbſtbewußtſeins aus dem Jenſeits herabzuziehen und ſie dem Dieſſeits als lebendige Seele einzuhauchen. Der Arbeiter hat mit dem ſpröden, ihm vorliegenden, Stoff zu thun, ihn zu bezwingen; die edelſte Thätigkeit, die des philoſophiſchen Denkens, iſt ſeinem Geſchäft hierin vollkommen gleich, auch ſie hat dieſe Wirklichkeit als ihren Gegenſtand vor ſich; ſie zu durchdringen, dazu allein hat ſie die Kraft der Freiheit zu verwenden, zu der ſie ſich über ſie erhebt. Wir erheben uns über ſie, indem wir philoſophiren; aber dieſe Erhebung muß von der Art ſein, daß wir uns nicht ſofort in die leeren Räume eines blos erdichteten Jenſeits verirren, und vergeblich einen Ausweg ſuchen, um zum Dieſſeits zurück zu kehren. Schlimm genug, wenn ein Sprung, ein Abfall dazu nöthig iſt. — Solche Verlegenheiten laſſen ſich nur vermeiden, wenn wir von dem Verhältniß zum Gegebenen ſelbſt aus über das blos Gegebene hinausgehend uns in unſerer reinen Freiheit

Digitized by Google

erfaſſen. Denn das Ich, das im Verhältniß zum Gegebenen ſteht, iſt das dieſſeitige, menſchliche Ich; iſt es dieſes, das ſich mitten in dieſem Verhältniß in ſeiner reinen Freiheit erfaßt, dann iſt ja das Ich hiemit ganz innerhalb ſeiner ſelbſt geblieben, und es läßt ſich erwarten, daß das Ich auf dieſem Wege nur die Kraft gewinnen werde, ſeine Freiheit in dieſer es umgebenden Welt zu wiſſen. Wir ſtellen uns — ſo fangen wir an, — der gegebenen, dieſſeitigen Welt gegenüber; wir haben nichts als ſie vor uns, ſie iſt das einzige Object, das es für uns gibt; alles Andere iſt für uns unwiederbringlich verloren, alles Höhere, das blos draußen für uns als Object ſein ſollte, iſt in daſſelbe niedergeſunken; und nicht blos dieſes Höhere iſt verſchwunden, ſondern dieſe Welt ſelbſt iſt uns fremd geworden; denn ſie hat die göttliche Weihe der Realität verloren. Aber wie von einem Gott gerufen erhebt ſich über das Object das Höhere in uns ſelbſt; wir ſtoßen ſie von uns, dieſe uns fremdgewordene Welt; dieſes Wegſtoßen iſt der Act der Freiheit, der Entſchluß, dieſe Welt aus unſerem freien Denken wiedergeboren zu ſehen.

Digitized by Google

Das Syſtem der Willensbeſtimmungen theilt ſich in drei Theile, von denen der erſte den Grund zum Syſteme legt und die Deduction des allgemeinen Begriffs des Willens iſt, der zweite den Willen ſelbſt in ſeinen Beſtimmungen darſtellt, der dritte daſſelbe zum Grunde der philoſophiſchen Wiſſenſchaften oder der Wiſſenſchaften überhaupt als eines ſyſtematiſchen Ganzen macht.

Erſter Theil.

Deduction des Begriffs des Willens.

Da hier der Grund zur Grundwiſſenſchaft der Philoſophie gelegt werden ſoll, ſo iſt die Deduction des Begriffs des Willens, die Beſtimmung des Anfangs der Philoſophie; dieſer alſo muß gefunden und beſtimmt werden. Der Anfang der Philoſophie als Deduction des Begriffs des Willens, wird durch die drei Momente beſtimmt: 1) die reine Theſis, 2) die reine Antitheſis, 3) die reine Syntheſis.

Erſtes Capitel.

Die reine Theſis.

§. 1.

Der Anfang der Philoſophie iſt die Abſtraction vom Gegebenen; dieſe iſt die unumgängliche erſte Bedingung alles Philoſophirens und kann daher von demjenigen, der zu philoſophi-

Digitized by Google

ren ſich entſchließt, nur gefordert werden, ohne bewieſen werden zu können; daß, wer philoſophiren will, auch vom Gegebenen abſtrahiren müſſe, iſt ein ganz identiſcher Satz, gerade ſo, wie, daß, wer gehen will, ſeine Füße in Bewegung zu ſetzen habe.

Anm. Alle Syſteme der Philoſophie, ſelbſt diejenigen, welche behauptet haben, vom Gegebenen auszugehen, und daſſelbe als Gegebenes, als Vorausgeſetztes zu betrachten, ſind, ſofern ſie daſſelbe philoſophiſch betrachtet haben, von dieſer Abſtraction vom Gegebenen ausgegangen. Aber ſie haben dieſelbe verſchieden aufgefaßt, und kein Syſtem der Philoſophie iſt bis jetzt zu demjenigen Begriffe vorgedrungen, der in dieſer Abſtraction ſelbſt das abſolut-Erſte iſt.

§. 2.

Dasjenige, welches abſtrahirt, iſt Ich; dasjenige, von welchem abſtrahirt wird, iſt das, was dem Ich gegeben, d. h. was ohne ſein Thun für es iſt.

Abſtrahiren heißt: die Beziehung des Bewußtſeins auf ein Anderes aufheben, ſo daß daſſelbe aus dem Bewußtſein hinausgewieſen wird.

Das Ich, vom Gegebenen abſtrahirend, weist alſo daſſelbe als ein Anderes als es, aus ſich hinaus.

§. 3.

Durch die ſo beſtimmte Abſtraction ſondert das Ich alles Andere, alles was nicht es ſelbſt iſt, gänzlich von ſich aus, und erfaßt ſich ſelbſt in ſeinem reinen Weſen. Von ſich ſelbſt kann das Ich nicht abſtrahiren, da es das Abſtrahirende iſt, und da das Abſtrahirende immer nur von einem Andern, als es ſelbſt iſt, abſtrahirt (§. 2). Das reine Weſen des Ich iſt daher eben dieſe Abſtraction.

§. 4.

Das Ich, vom Gegebenen abſtrahirend, weist daſſelbe als ein Anderes als es von ſich weg, aus ſich hinaus, oder es

Digitized by Google

unterſcheidet das Gegebene als ein ſchlechthin Anderes als es von ſich.

Das Gegebene iſt nicht gegeben als ein ſchlechthin Anderes als Ich, ſondern als ſolches iſt es erſt in dieſem Acte der Unterſcheidung. Dieſer ſetzt daſſelbe als ein ſchlechthin Anderes als Ich.

Das Verhalten des Ich zum Gegebenen als ſolchem, das für das Ich ohne ſein Thun iſt, iſt gänzlich verſchwunden. Das Ich hat daſſelbe nur in ſeinem Thun, im Acte der Unterſcheidung, in welchem es daſſelbe als ſchlechthin Anderes ſetzt; das Gegebene als Gegebenes iſt vernichtet.

Anm. Dieß muß in ſeiner ganzen Strenge genommen werden; es bleibt hiemit nichts außer dem Ich unabhängig von ihm ſtehen, denn das wäre ein Gegebenes; das Ich ſelbſt ſetzt nicht das Gegebene, das als ſolches ſtehen bliebe, als ein Anderes, ſondern das Gegebene verſchwindet als Gegebenes in dieſem Acte gänzlich.

§. 5.

Das reine Weſen des Ich beſteht (§. 3) in dieſem Acte der Unterſcheidung, welcher das Gegebene als ein ſchlechthin Anderes als Ich ſetzt. Die Beſtimmung dieſes Actes iſt daher die Beſtimmung des Ich ſelbſt, und alle Vorſtellung des Ich, als eines Subſtrats dieſes Actes, muß entfernt werden.

Anm. Wir ſind vom Ich ausgegangen, welches das Gegebene als ein ſchlechthin Anderes von ſich unterſcheidet oder ſetzt; aber es verſteht ſich von ſelbſt, daß wir dieſe Abſtraction nicht an das Ich, als ein gegebenes ſchon fertiges Ich, anknüpfen; vielmehr haben wir in dieſer Abſtraction ſein urſprüngliches Thun ſelbſt gefunden, aus welchem das Ich ſelbſt als vollendetes wirkliches Ich erſt vermittelſt einer ſich weit ausdehnenden Entwicklungsreihe hervorgehen kann. Und wir werden ſogleich ſehen, daß das Ich in dieſer Abſtraction zur Indifferenz in der Dualität verſchwindet, um erſt aus dieſer heraus als Ich ſich zu erheben; ſo geht das Ich

Digitized by Google

in dem Acte der Unterſcheidung, wie es als Ich muß, in ſein anfängliches Weſen zurück, um ſich ſelbſt aus ihm, als *ſeinem* Weſen, hervorzubringen; nur ſo iſt es Ich. Hiemit fällt die Einwendung, daß ich mit dem fertigen Ich anfange und daſſelbe vorausſetze, gänzlich weg.

§. 6.

Der Act der Unterſcheidung, als welcher Ich das Gegebene als ein ſchlechthin Anderes als es *ſetzt*, iſt *reiner Act*, *reines Setzen*. Das Andere aber iſt das Andere des Setzens, d. h. ſeine Aufhebung, das, worin es nicht iſt. Nun aber geht das reine Setzen ganz darin auf, das Andere zu ſetzen; es iſt alſo im Andern, das es ſetzt, rein aufgehoben. Aber es iſt darin als Act. Nennen wir die reine Aufhebung des reinen Actes reines Leiden, ſo haben wir hiemit einen *Wechſel der reinen Thätigkeit und des reinen Leidens*.

§. 7.

Dieſer Wechſel iſt ſelbſt rein; es iſt weder eine Einheit geſetzt, aus welcher er als Wechſel hervorginge, noch in welcher er überhaupt befeſtigt wäre, er iſt als Wechſel da, ſchlechthin und urſprünglich. Denn der reine Act iſt als reines Setzen des Andern ſogleich reines Leiden und darin reine Thätigkeit u. ſ. f. ins Unendliche. Es wäre daher unrichtig, ihn als Act vor dem Leiden, vor dem Aufgehobenſein im Andern, feſtzuhalten; denn er iſt Act nur als Setzen des Andern, ſomit als reines Leiden.

Das Object iſt nichts anderes als die reine Aufhebung der reinen Thätigkeit des Subjects; oder das Object iſt die Macht, in welcher die reine Thätigkeit, welche Subject iſt, gänzlich untergeht.

§. 8.

Das Leiden iſt rein, und die Thätigkeit iſt rein, d. h. jenes iſt nur Leiden, dieſe iſt nur Thätigkeit; und das reine Leiden iſt als ſolches die reine Thätigkeit und umgekehrt. Darauf beruht der urſprüngliche Wechſel. — Der reine Wechſel iſt daher als ſolcher auch die reine Gleichheit, die reine Indifferenz. Damit iſt der Begriff des Wechſels ſelbſt durchaus nicht auf-

Digitized by Google

gehoben, ſondern es ſind nur ſeine Elemente genau feſtgehalten, als das, was ſie ſind, als rein, ſo daß jedes um dieſer Reinheit willen als nur es ſelbſt unmittelbar nur das andere und wieder nur es ſelbſt iſt. Wir haben alſo den reinen Act als reines Leiden, das reine Leiden als reinen Act, und treten mit dieſer Vertauſchung aus der Indifferenz, in der wir ſtehen, mit keinem Schritt heraus, wir ſtehen in der reinen Gleichheit feſt. Und es wäre gänzlich unrichtig, wenn wir den Wechſel ſo beſtimmen wollten, daß das reine Leiden, die reine Thätigkeit verdrängend, nicht Thätigkeit; und daß die Thätigkeit, das Leiden verdrängend, nicht Leiden ſei; das eine Element tritt ganz und gar nicht als Negation des andern auf, ſondern unmittelbar, indem es es ſelbſt iſt, iſt es auf ganz identiſche poſitive Weiſe nur das andere.

Die ſo beſtimmte reine Theſis iſt die reine Indifferenz des Subjectiven und Objectiven, welche ebenſo Dualität iſt; rein iſt ſie, weil Subject und Object rein ſind.

Anm. Aus dem §. erhellt, daß aus dem Begriff des urſprünglichen Wechſels jede Zeitvorſtellung, jede Vorſtellung eines Nacheinander entfernt werden muß. Denn es kann nicht geſagt werden, welches Element das erſte iſt, weil ſchlechthin keines, ſo zu ſagen, auch nur einen Moment ſich zu halten vermag, ſondern indem es es ſelbſt iſt, unmittelbar auch das entgegengeſetzte iſt, was ebenſo umgekehrt für dieſes gilt. Welches Element das erſte ſei, müßte aber geſagt werden, wenn der Wechſel eine zeitliche Aufeinanderfolge wäre. Es liegt daher im Begriffe des reinen Wechſels, nicht zeitlich zu ſein.

Digitized by Google

Zweites Capitel.

Die reine Antitheſis.

§. 9.

Die reine Thätigkeit iſt rein, bloßes Element und aufgehoben im reinen Leiden. Aber ſie iſt, als Setzen des Andern im reinen Leiden verſchwindend, ſie ſelbſt; ſie iſt die Einheit mit ihrem Gegentheil und iſt nicht mehr rein, ſondern abſolut.

Sie tritt daher als abſolute Thätigkeit in Gegenſatz zu ihrem Aufgehobenſein, zum Andern; ſie geht nicht mehr mit dieſem zuſammen, wie in der reinen Indifferenz. In dieſem Gegenſatze iſt das Andere unmittelbar und unwillkührlich, und ſteht wie eine fremde Macht der abſoluten Thätigkeit gegenüber. Da nun dieſe als Thätigkeit darin beſteht, das Andere zu ſetzen, ſo iſt ſie, hierin ſich dem Andern entgegenſetzend, eben darin ſich ſelbſt entgegengeſetzt; ſie trifft, das Andere ſetzend, unmittelbar auf einen Gegenſatz gegen ſie ſelbſt; ſie wird vom Andern, dem ſie als thätig ſich entgegenſetzt, als ſeiner Schranke zurückgeworfen.

Anm. Aller Gegenſatz des Ich und des Objects, iſt nur dadurch möglich, daß das Ich als es ſelber Einheit mit dem Objectiven iſt; gerade im Gegenſatz gegen das Andere, beweist es, daß es das Ganze iſt, und ſich und das Object in ſich zur Einheit verbindet.

§. 10.

Offenbar ſtrebt hiemit die Thätigkeit nur, das Andere zu ſetzen; denn ſie iſt thätig nur indem ſie auf das Andere als unmittelbaren Gegenſatz ſtoßt; ſie ſetzt ſich dem Andern entgegen und dieſes wirft ſie zurück. Allein in der Thätigkeit als ſolcher iſt die Schranke, welche das Andere bildet, immer ebenſoſehr aufgehoben —, denn ſie ſetzt das Andere, und dehnt ſich gleichſam widerſtandslos aus —, als ſie wieder entſteht. Die Schranke alſo iſt, indem ſie nicht iſt, und iſt nicht, indem ſie iſt; dieſe

durch fortwährende Aufhebung geſetzte fortwährende Wiederholung der Schranke kann als eine endloſe Erweiterung derſelben vorgeſtellt werden, in welcher das Streben der Thätigkeit, das Andere zu ſetzen, ſich ausdehnt. Aber in Wahrheit kommt das Streben nicht von der Stelle, und iſt nur die fortwährende einfache Wiederholung ſeiner ſelbſt. — In dieſem Streben erhält ſich die Thätigkeit als ſolche. Aber es hat noch eine andere Seite; es iſt als Streben das Andere zu ſetzen, auch Streben im Andern unterzugehen, denn das Andere iſt als ſolches der Thätigkeit ſchlechthin entfremdet, und würde, falls es zur Conſiſtenz käme, die Thätigkeit gänzlich in ſich abſorbiren. — Das Streben iſt ſo Einheit einer centrifugalen und centripetalen Richtung. Dieſe Richtungen rufen ſich hervor und verdrängen ſich gegenſeitig, ſo jedoch, daß ſie einen reinen Gegenſatz zu einander bilden, und noch keine Einheit geſetzt iſt, welche ſie in ſich verknüpft.

Zuſatz. Das Andere iſt nicht Jenſeits des Strebens, ſondern iſt nur in dieſem; denn es iſt nur der Wechſel, die Schranke der Thätigkeit zu ſein und nicht zu ſein, womit es ganz in das Streben hineinfällt. Es iſt daher gar nicht von einem Objecte zu ſprechen, in welchem das Subject gänzlich abſorbirt wäre; oder es gibt kein Object, das nicht irgendwie in Beziehung oder in Identität mit dem Subjecte ſtünde.

Drittes Capitel.

Die reine Syntheſis.

§. 11.

Die abſolute Thätigkeit, das Andere ſetzend, iſt von dieſer zurückgeworfen, ſie ſetzt das Andere wieder und iſt wieder zurückgeworfen.

Digitized by Google

Beides bringt die Antitheſis wegen der Unmittelbarkeit des Gegenſatzes nicht zuſammen. Aber die Combination der Thätigkeit als ſolcher und ihres Zurückgeworfenſeins liegt doch in ihr; ſie iſt das unmittelbare Reſultat des Wechſels, in welchem ſich das Streben der Antitheſis darſtellt. — Die abſolute Thätigkeit, das Andere ſetzend, iſt, indem ſie von ihm zurückgeworfen iſt, thätig, d. h. das Andere ſetzend hält ſie ſich in ſich zurück; ſie hebt, indem ſie das Andere ſetzt, als Thätigkeit dieſe Setzung auf, und iſt Thätigkeit, indem ſie nicht das Andere, ſondern ſich ſetzt. Sie iſt alſo nicht mehr blos paſſiv vom Andern, als ſeiner Schranke, zurückgeworfen, und der Gegenſatz der Antitheſis und die Schranke überhaupt verſchwindet. An die Stelle der Antitheſis tritt die Syntheſis, in welcher das Setzen das Andere ſetzend ſich als Setzen, als Thätigkeit, erhält und die abſolute Thätigkeit nicht mehr im Gegenſatze ſteht zum Leiden, ſondern Thätigkeit und Leiden in ſich als ihrer Einheit verbindet.

§. 12.

Die abſolute Thätigkeit, das Andere ſetzend, hält ſich in ſich zurück. Die Setzung des Andern kommt daher nicht zur Ausführung; ſie iſt nur ein Streben. — Allein das Sichſetzen kann ſich ebenſowenig ausführen. Denn als in ſich zurückgegangen würde die abſolute Thätigkeit nur der Uebermacht des Objects, in welchem ſie aufgehoben iſt, gewichen ſein; ſie würde damit ihr Aufgehobenſein nur beſtätigen und bekräftigen; ſie wäre durch den Andrang des Objects in ſich zuſammengepreßt und ſchlechthin gehemmt. Wie ſie daher das Andere ſetzend ihrem Untergange in demſelben nothwendig dadurch zuvorkommen muß, daß ſie in ſich zurückgeht, ſo muß ſie hinwiederum, um ihre Elaſticität als abſolute Thätigkeit nicht zu verlieren, in dem Momente, wo ſie in ſich zurückgeht, nothwendig wieder thätig ſein als Setzen des Andern. Dieß iſt jedoch nicht blos eine Forderung, die wir machen, um etwa

Digitized by Google

unſerm vorausgeſetzten Zwecke gemäß das Spiel der Thätigkeit zu erhalten; ſondern dieſe Forderung folgt unmittelbar aus dem Begriffe der abſoluten Thätigkeit, und der Proceß, in welchem dieſe ihrer Natur gemäß ſich darſtellt, erfüllt dieſe Forderung von ſelbſt. Denn die abſolute Thätigkeit, das Andere ſetzend, hält ſich in ſich zurück und erhält ſich. Dieſe ſich erhaltende Thätigkeit iſt aber keine andere, als die, welche darin beſteht, das Andere zu ſetzen. Die abſolute Thätigkeit, ſich in ſich zurückhaltend, äußert ſich alſo von ſelbſt ſogleich wieder als Setzen des Andern; unmittelbar in demſelben Momente, in welchem ſie ſich in ſich zurückhält, ſetzt ſie das Andere; und zwar, wie die Thätigkeit ſich in ſich zurückhaltend die Setzung des Andern aufhebt, alſo das Gegentheil an deren Stelle ſetzt, ſo iſt die Setzung des Andern nothwendig wieder als das Gegentheil des Sichſetzens. Folglich kommt das Sichſetzen der abſoluten Thätigkeit gar nicht zu Stande; denn es iſt, indem es iſt, ſogleich ſein Gegentheil, ſo daß dieſes als ſein Gegentheil geſetzt iſt; es iſt daher nur als Streben.

§. 13.

Nicht minder iſt daher auch die Einheit dieſer Entgegengeſetzten nur als Streben. Denn die abſolute Thätigkeit iſt zwar die Einheit der entgegengeſetzten Strebungen, das Medium ihres Wechſels. Aber gerade weil ſie als ſolche Einheit ſich nur im Wechſel dieſer Entgegengeſetzten darſtellt, ſo iſt ſie immer nur das eine und nur das andere; ſie iſt alſo nicht die Einheit, und doch iſt ſie ihre Einheit; ſie ſtrebt daher, ihre Einheit zu ſein.

§. 14.

Dieſes ſich ſo entwickelnde Streben der Syntheſis iſt die urſprüngliche Form, in welcher Subject und Object als entgegengeſetzte und als Eines überhaupt ſind, außer demſelben ſind ſie gar nicht. — Zugleich iſt damit die abſolute Thätigkeit als Einheit von Thätigkeit und Leiden beſtimmt. Sie ſtrebt das Andere zu ſetzen, d. h. in demſelben Momente, in welchem ſie

leidet, iſt ſie thätig; denn ſie geht aus der Setzung des Andern in ſich zurück. Aber dieſe Thätigkeit iſt ebenfalls wieder Leiden, denn ſie geht in ſich zurück als aufgehobene Thätigkeit; umgekehrt iſt ſie eben darin Thätigkeit, ſie iſt thätig als ſetzend des Andern, das Leiden verſchwindet; ſo beginnt derſelbe Wechſel der Thätigkeit und des Leidens wieder u. ſ. f. In dieſem Wechſelſpiel des Leidens und der Thätigkeit, als entgegengeſetzter, ſich gegenſeitig hervorrufender und alſogleich wieder verdrängender Elemente, ſtellt ſich die Eine abſolute Thätigkeit dar; denn die Thätigkeit iſt abſolut oder ſchlechthin, indem ſie, das Andere ſetzen, ſich erhält. —

Anm. Es iſt ſehr bemerkenswerth, daß die abſolute Thätigkeit — das Weſen des Ich ſelbſt — die Einheit der Setzung des Andern und der Sichſelbſtſetzung iſt; dieß dient zum klaren Beweis, daß hier weder ein einſeitiger Idealismus noch ein einſeitiger Realismus, ſondern der wahre entſchiedene abſolute Idealismus aufgeſtellt wird.

§. 15.

Die in ſich zurückgehende Thätigkeit iſt blos Element in der Syntheſis, welches mit dem entgegengeſetzten Elemente wechſelnd die abſolute Thätigkeit, als die beide umfaſſende Einheit, darſtellt, und dieſe Einheit iſt in dem Wechſel der entgegengeſetzten Glieder, worin dieſe nur als Streben ſind, ſelbſt nur als Streben. Nun aber iſt es die abſolute Thätigkeit als in ſich zurückgehende, welche ſich zum Andern aufhebt, wieder in ſich zurückgeht u. ſ. f.; ſie iſt das Motiv des Wechſels, ſie erzeugt ihn immer wieder, und iſt das Identiſche in demſelben. Sie hört ſomit im Wechſel ſelbſt auf, bloßes Element zu ſein; ſie iſt die Einheit im Wechſel, ſie iſt daher kein Streben mehr, ſondern iſt erreicht. Mit ihr aber iſt auch das andere Element, das Object, erreicht. Es ſind daher beide Elemente aus der fortwährenden Flucht vor der Exiſtenz zur Exiſtenz zurückgerufen; ſie ſind miteinander. Eben damit iſt auch die Einheit beider,

Digitized by Google

welche in der Syntheſis gleichfalls als Streben war, erreicht und wirklich.

Die in ſich zurückgehende Thätigkeit iſt, indem ſie zum Andern aufgehoben iſt, ſie ſelbſt.

Anm. 1. Dieſes Reſultat iſt von großer Wichtigkeit und wir müſſen deßhalb ſeiner ganzen Bedeutung nach dasſelbe uns zu eigen zu machen ſuchen. Wir ſehen nehmlich: 1) Subject und Object ſind nur miteinander wirklich, ein abſolutes Object, ein Ding an ſich, ein Sein, das ſchlechthin iſt, iſt immer ein falſcher willkürlicher Begriff, 2) beide ſind nur durch das Subject, durch die in ſich zurückgehende abſolute Thätigkeit, und dadurch daß das Subject, als Ganzes, das Abſolute iſt, wirklich. Dieſe Sätze weiſen jeden Realismus und jeden halben Idealismus entſchieden zurück.

Anm. 2. Noch muß auf eine Schwierigkeit aufmerkſam gemacht werden, deren Beſeitigung von großer Wichtigkeit iſt. Denn es liegt wohl die Einwendung nahe, daß die in ſich zurückgehende Thätigkeit immer von einem Andern in ſich zurückgehe, daß alſo ein Anderes immer für dieſelbe vorausgeſetzt werden müſſe, und ſie hiemit immer Element, nicht aber das Ganze ſein könne, worauf eben in unſerer Deduction Alles ankommt. Allein wollen wir genau aufmerkſam ſein auf das, was in der Syntheſis vorgeht, ſo verſchwindet dieſe Schwierigkeit von ſelbſt. Denn in der Syntheſis iſt die Setzung des Andern nur als Streben; ſie kann gar nicht zu Stande kommen, wenn ſie Setzung, Handlung ſein ſoll, ohne das Inſichzurückgehen der Thätigkeit; dieſe alſo als abſolute Thätigkeit geht ſchlechthin in ſich zurück und hat hiezu keine Bedingung an einem vorausgeſetzten Andern; nur ſo iſt ſie Thätigkeit in der Setzung des Andern, was ſie laut der Ableitung der Syntheſis aus der

Digitized by Google

Antitheſis nothwendig iſt. Damit hängt von ſelbſt zuſammen, daß die in ſich zurückgehende Thätigkeit nicht blos Element im Wechſel, ſondern das Ganze iſt; ſo entſtand für uns das Reſultat des Strebens der Syntheſis. Aber deßhalb durfte nicht die in ſich zurückgehende Thätigkeit als Sichſelbſtſetzen als das ſchlechthin Erſte aufgeſtellt werden, wie bei Fichte geſchieht. Denn es mußte gezeigt werden, daß dieſelbe erſt als in ſich zurückgehend in der Setzung des Andern ſelbſt thätig iſt. Wird dieß nicht nachgewieſen, dann muß das Andere als ein unwillkürlicher unmittelbarer Gegenſatz gegen das Ich, als Sichſelbſtſetzen, auftreten, und wir ſind ſogleich in den Dualismus des Ich und Nichtich hineingeſtellt. Dieſe Nachweiſung kann aber allein ſo geſchehen, wie ſie hier geſchehen iſt.

§. 16.

Die abſolute Thätigkeit iſt unmittelbar in ſich zurückgegangen, indem ſie unmittelbar aufgehoben iſt. Das Streben der Syntheſis hat ſich zur völligen Ruhe der Einheit ihrer entgegengeſetzten Glieder aufgehoben. Wir haben alſo ein unmittelbares Sein (das jedoch nicht rein einfach, ſondern als Dualität iſt) wie wenn nichts vorhergegangen wäre. Das Streben der Syntheſis iſt in ſeinem Produkte völlig erloſchen.

Aber dieſes Produkt iſt dadurch entſtanden, daß die in ſich zurückgehende Thätigkeit ſich als das Ganze, ſomit als das Abſolute erfaßt hat. Indem ſie nun nur iſt, indem ſie aufgehoben iſt, auf unmittelbare Weiſe, und der Grund dieſer Unmittelbarkeit eben darin liegt, daß ſie das Ganze iſt, ſo muß ſie nothwendig ſich aus dieſem unmittelbaren Sein wieder erheben, um durch ſich zu ſein, was ſie unmittelbar iſt, und hiemit tritt der Grund des unmittelbaren Seins ſelbſt aus ihm wieder hervor.

Das unmittelbare Sein geht daher nur, weil es geworden iſt, in ſeinen Grund zurück, es muß urſprünglich aus der That

Digitized by Google

hervorgegangen ſein, wenn es wieder That werden ſoll; ſchon darum weil es nur auf dieſe Weiſe eine Dualität in ſich ſchließt, vermöge deren allein es ſich weiter beſtimmen läßt; allein wir haben auch ſo erſt die Gewißheit, daß es ganz zum Product der That werden kann, ohne einen nie aufgehenden Reſt für ſich zu behalten.

Anm. Da das Unmittelbare als das erſte Exiſtirende überhaupt nicht an ihm ſelbſt als Product geſetzt iſt, ſo muß es doch urſprünglich an ſich Product ſein, um als Product geſetzt werden zu können. Würden wir ohne weiteres mit demſelben als dem ſchlechthin Erſten anfangen, ſo würden wir am Ende eine andere Anſicht von ihm bekommen, als wir am Anfang gehabt haben, wir würden uns widerſprechen.

Wir müſſen daher über das Unmittelbare (das primum existens) hinausgehen und einen abſoluten Anfang ſuchen für daſſelbe als relativen. Darin gerade beſteht der wahre Idealismus, daß er die reine Form als ſolche zum Erſten macht, durch welche erſt ein Sein iſt als erſte Exiſtenz. Damit erſt wird der letzte Reſt eines Objects, eines Seienden, von dem das Ich als thätiges anfangen müſſe, gänzlich ausgerottet; damit erſt gelangen wir zur vollen abſoluten Freiheit.

§. 17.

Die Thätigkeit, welche in Einem in ſich zurückgegangen und zum Andern, zum Objecte, aufgehoben iſt, iſt der Wille, der Wille nehmlich in ſeiner unmittelbaren Exiſtenz, in welcher die Elemente, die ſeinen Begriff conſtituiren, auf gleiche Weiſe als reine Einheit unmittelbar ſind. Es verſteht ſich von ſelbſt, daß, wenn die Elemente des Willens weſentlich Eines ſind, ſein urſprüngliches Weſen in dieſer unmittelbaren Einheit gefunden werden muß. Aber dieß iſt nur die unmittelbare Exiſtenz des Willens; das Syſtem der Willensbeſtimmungen entſteht daraus,

Digitized by Google

daß nachgewieſen wird, wie die in ſich zurückgehende Thätigkeit ſich durch ſich ſelbſt zum Objecte aufhebt; dieß erſt iſt der wirkliche Wille, der als Wille iſt (§. 16).

Die geforderte Deduction des Begriffs des Willens iſt geleiſtet, und der Grund zum Syſtem der Willensbeſtimmungen gelegt; und er iſt ſo gelegt, wie es ſich der Grundwiſſenſchaft der Philoſophie geziemt, völlig a priori, dadurch, daß wir gänzlich über das Gegebene hinausgegangen ſind, und nur dieſes Hinausgehen ſelbſt beſtimmt haben.

Iſt es nun richtig, daß die Philoſophie mit der abſoluten Abſtraction beginnt, daß ſie, um fortzuſchreiten, eben nur dieſe zu beſtimmen hat, und haben wir ſie richtig beſtimmt, ſo iſt damit unwiderleglich bewieſen, daß das Syſtem der Willensbeſtimmungen allein die wahre Grundwiſſenſchaft der Philoſophie iſt.

Zuſatz. Die Theſis, Antitheſis und Syntheſis ſind die Beſtimmung der That, welche die Philoſophie eröffnet, welche daher durch ihre ganze Entwicklung hindurch ihre innere Kraft und Energie iſt. Hiemit hat die Philoſophie ſchlechthin mit allem blos Gegebenen gebrochen; alles Objective hat für ſie nur Wahrheit als Product der That, welche das reine urſprüngliche Weſen des Ich iſt. Die unmittelbare Exiſtenz überhaupt iſt nur eine Folge des Strebens, als welches die abſolute Thätigkeit iſt. Iſt aber die unmittelbare Exiſtenz als die Einheit des Subjects und Objects eine Folge dieſer That, ſo iſt klar, daß der hier aufgeſtellte Idealismus nichts weniger als blos ſubjectiv iſt.

Anm. Neuere Reformatoren der Philoſophie, welche ſich durch den Namen Schellings Bedeutung zu verſchaffen ſuchen, ſtellen der Hegel'ſchen Denknothwendigkeit die That (nehmlich als göttliche) gegenüber, als ob die That nicht nothwendig ein beſtimmter Proceß wäre, und deßhalb, wenn ſie anders ein beſtimmter Begriff ſein ſoll, und keine bloße Meinung, in ihre

Elemente zerlegt und auf eine nothwendige Weiſe gerade ſo und nicht anders gedacht werden müßte.

Zuſätze und Kritiken.

1) Theſis, Antitheſis und Syntheſis enthalten das reine urſprüngliche Weſen des Ich; ſie bilden die allein wahre Grundlage deſſen, was man ſonſt wohl Theorie des Selbſtbewußtſeins nennt. Aber ſie ſind auch die reinen Momente der Methode des Philoſophirens überhaupt. Jeder weiß, daß er, um zu denken, einen Begriff als Einheit ſupponiren, dieſe Einheit ſofort, um ſie zu beſtimmen, auflöſen, und dann die Einheit aus ihrer Auflöſung wieder wiederherſtellen muß; ſo erſt hat er einen beſtimmten Begriff. Aber woher die Nothwendigkeit dieſer Art zu denken, der wir immer unwillkürlich Folge leiſten? Auf dieſe Frage muß die Philoſophie Antwort geben; ſie muß wiſſen, warum und mit welchem Rechte ſie ſo denkt. Sie muß die Regel des Denkens ſich ſelbſt geben; nur darum iſt ſie das freie, ſelbſtbewußte, nicht blos inſtinctmäßige, Denken, das Denken, das ſeinen Grund in ſich ſelbſt hat, das keinem Gebote gehorchen darf, welches ihm von außenher gegeben würde. Wie der ſittliche Wille ſich ſelbſt das Geſetz gibt, und ohne dieß nicht ſittlicher Wille iſt, ſo auch das Denken. Jeder weiß, daß er als denkend gänzlich von allem Zwange unabhängig iſt, er weiß daher auch, daß Denken und freies Denken einerlei iſt, daß das Denken ſich ſelbſt ſein Geſetz geben muß. Iſt dem ſo, und iſt das philoſophiſche Denken das Denken κατ᾽ ἐξοχήν, das freie Denken, dann müſſen, ehe überhaupt ein Beſtimmtes, ein Begriff mit einem Inhalt gedacht wird, nothwendig zuvor die reinen Formen gedacht werden, in welchen ein beſtimmter Begriff gefaßt wird. Allein das iſt ja ein Zirkel! Die reinen Formen ſollen gedacht werden, ehe überhaupt gedacht wird. Wer verbürgt mir, daß ich jene Formen

denkend richtig denke? denn auch für dieſe müßte ich ja die Geſetze des Denkens vorher aufgeſtellt haben. Allein dieſer gemachte Widerſpruch läuft darauf hinaus, daß dem Denken ſeine Regel, ſeine weſentliche Form gegeben ſein müſſe. Wir haben aber geſehen, daß und wie es als autonomiſch ſich ſein Geſetz ſelbſt gibt. Würde nun der Inhalt ſelbſt aus der Form folgen, wäre er ein Produkt der Form, dann wäre er von ſelbſt ſeiner urſprünglichen Entſtehung nach der weſentlichen Form des Denkens gemäß, und wir könnten unſer Denken fortſetzen, ſicher, nirgends auf einen Inhalt zu ſtoßen, der vom Denken nicht durchdrungen werden könnte. Denn er iſt ja nur ein Product der weſentlichen Form des Denkens. Es iſt klar, daß wir erſt hiemit ein Recht haben, einen beſtimmten Inhalt überhaupt der urſprünglichen Form unſeres Denkens zu unterwerfen.

Inhalt überhaupt iſt ein ſolches, das ein Mannigfaltiges, Unterſchiedenes in ſich enthält (obwohl gewöhnlich mehr das Enthaltene ſo genannt wird): Inhalt alſo iſt Einheit von Unterſchiedenem. Eine ſolche Einheit haben wir in unſerem ganzen Anfange noch nicht; denn in der Syntheſis iſt das Unterſchiedene noch nicht als Eins geſetzt. Allein dieſe Einheit ergibt ſich aus ihr. Der Anfang iſt daher die reine Form, oder die reine Methode des Denkens, ſofern er die Art iſt, einen Inhalt zu Stande zu bringen *), und dieſem hiemit ſich ſelbſt als Geſetz vorſchreibt. Dieſe reine Methode iſt Methode in dem beſtimmten Sinne, daß Methode überhaupt die Art iſt, eine Einheit zu ſetzen, ſie aufzulöſen und wieder neu knüpfen; daß dieß die Methode des Denkens iſt, lernen wir gerade aus unſerm Anfang. Rein iſt ſie, weil ſie erſt eine Einheit von Unterſchiedenem, einen Inhalt, erzeugt. „Jeder **) Inhalt bedarf eines Beweiſes, weil in ihm Unterſchiedenes zur Einheit verknüpft iſt; es muß daher vor jedem Inhalt die reine Form vorhergehen,

*) Vergl. Anfang der Philoſophie S. 237.

**) A. a. O.

aus welcher er erſt entſteht.“ Dieſe Form muß daher ſchlechthin als ihr eigener Beweis auftreten, und ſie allein iſt fähig, ſo aufzutreten. So drückt das Denken ſeine Autonomie aus, indem es ſchlechthin anfangend ſich ſelbſt ſein Geſetz gibt, und mit der entſchiedenſten Sicherheit allem Inhalte dieſes Geſetz vorſchreibt.

Jeder Anfang, der nicht die reine Form des Denkens iſt, iſt ein willkürlicher Anfang, oder iſt ein Anfang, in welchem das Denken noch nicht zur reinen Freiheit und Autonomie durchgedrungen iſt. Aber die reine Form des Denkens iſt immer als die reine urſprüngliche Form des Ich ſelbſt. So weist uns die reine urſprüngliche Unabhängigkeit des Denkens auf die Urſprünglichkeit des Menſchen, welche jedoch einer nähern Beſtimmung bedarf, ohne damit aufzuhören, Urſprünglichkeit zu ſein, wie wir ſpäter ſehen werden. — Geben wir uns ſo mit Freiheit durch die urſprüngliche That das unverbrüchliche Geſetz des Denkens, wer will uns überhaupt Geſetze vorſchreiben, welche etwas anderes als der Ausdruck unſerer Freiheit ſind? Seit man daran iſt, die Methode der Philoſophie zu entdecken, ſeitdem hat man ſich auch dieſer Autonomie des ſein Geſetz ſich ſelbſt gebenden Denkens genähert. Aber dieſe Autonomie iſt nicht in einem blos gegenſtändlichen realiſtiſchen Denken zu treffen, ſie iſt erſt wirklich in der That, in welcher das Ich, das ſie iſt, ſich ſelbſt und allem Objecte ſein Geſetz vorſchreibt. Hier erſt iſt es wahr, daß das Denken frei iſt.

Die Philoſophie, die auf dieſer Autonomie des Denkens beruht, macht es von vornherein unmöglich, ſie zur Rechtfertigung eines blos Gegebenen als ſolchen zu entwürdigen; und die Freiheit des Denkens iſt nicht mehr blos ein ſchöner Name, um die Feſſeln ſeiner Knechtſchaft zu ſchmücken.

2) Der aufgeſtellte Anfang iſt der reine Begriff der Philoſophie. Es verſteht ſich von ſelbſt, daß die Philoſophie in ihrem Anfange ſchon ihre Eigenthümlichkeit ausdrücken muß, durch welche ſie ſich ſelbſt von andern Betrachtungsweiſen unter-

Digitized by Google

ſcheidet; d. h. ihr Anfang iſt ihr Begriff. Der Begriff der Philoſophie iſt daher der Begriff des Ich, als der Identität des Subjectiven und Objectiven. Dieſer Begriff iſt aber noch reiner Begriff, d. h. ſeine Elemente, das in ſich Zurückgehen des Ich und das Setzen des Andern, ſind für ſich noch rein und nur erſt Streben zur Einheit; jedes iſt nur es ſelbſt und nicht das Andere, ſie ſind nicht an ihnen ſelbſt eines miteinander*).

So wenig man auch gegenwärtig geneigt ſein mag, dieſen Begriff der Philoſophie als den richtigen anzuerkennen, ſo leicht iſt es doch, denſelben durch Facta zu belegen. Die Religion z. B. iſt ein beſtimmtes Verhältniß des Subjects und Objects. Dieß gibt jedermann zu, wie man die Sache ſich auch näher denken möge. Die Religionsphiloſophie hat den Urſprung dieſes Verhältniſſes aus dem Subjecte, dem Menſchen, nachzuweiſen; ſie fragt, wie kommt der Menſch von ſich aus dazu, in ein ſolches Verhältniß zu treten? ſie fragt nach dem Urſprunge, dem Sitze der Religion, dieſes beſtimmten Verhältniſſes des Subjectiven und Objectiven im menſchlichen Geiſte **). Es iſt klar, daß hiemit nachgewieſen wird, daß das Ich ſich (als ſich ſelbſt) wiſſe in dieſem beſtimmten Verhältniſſe ſeiner ſelbſt zum Objecte. Wer über das Recht philoſophirt, ſucht gleichfalls das beſtimmte Verhältniß des Subjectiven und Objectiven, das wir Recht nennen, ſeinem Urſprunge nach im Subjecte, im Menſchen ſelbſt auf, mit dem gleichen Reſultate. Es iſt alſo factiſch, daß der Begriff der Philoſophie der Begriff des Ich als der Identität des Subjectiven und Objectiven iſt. — Zudem muß jeder aus der Geſchichte der Philoſophie, und namentlich der neuern, wiſſen, daß es in der Philoſophie ſich um das Verhältniß des Bewußtſeins zum Gegenſtande handelt; der Philoſophirende weiß, daß das Wiſſen des Gegenſtandes nicht mehr den reinen Gegenſtand als ſolchen gibt, wie die Real-

*) Vergl. Anfang der Philoſophie S. 253 — 254.

**) Ebendaſelbſt S. 104. 107 und 130.

wiſſenſchaften meinen, ſondern eben den gewußten, und daß daſſelbe ein beſtimmtes Verhältniß des Subjects und Objects ausdrückt, und dieſes Verhältniß iſt es, innerhalb deſſen die Philoſophie das Object betrachtet. — Ueberhaupt zeigt ſich in der Philoſophie überall das Streben, aus der unmittelbaren Betrachtung des Objects, wie dieſe den nichtphiloſophiſchen Wiſſenſchaften eigen iſt, herauszugehen, auf die Thätigkeit des Ich in dieſer Betrachtung zu reflectiren, daher die Pſychologie, die Logik u. ſ. f. philoſophiſche Wiſſenſchaften ſind. — Mit dieſem Allem kann eine realiſtiſche Denkart nicht übereinſtimmen, für welche nicht das Ich, ſondern das abſolute Object die Identität des Subjectiven und Objectiven iſt. Für ſie iſt das Ich nur einſeitiges Element, das unmittelbar in Beziehung zum Objecte geſtellt iſt. Aber das Object iſt gewiß ebenſo einſeitig, und das Ich iſt es, das ſich im Object weiß; die Identität ſeiner ſelbſt und des Objects iſt alſo auf ſeiner Seite. Das abſolute Sein aber iſt nur durch eine abſolute Setzung. Es iſt alſo eine Handlung, nicht ein todtes Sein; daraus folgt alles weitere. —

Jede Wiſſenſchaft beginnt mit ihrem Begriffe, denn ſie beginnt, indem ſie ſich der Betrachtungsweiſe und dem Gegenſtande nach von andern unterſcheidet. So auch die Philoſophie; aber ſie darf ſich nicht erlauben, ihren Begriff nur als einen gegebenen hinzuſtellen, ſie muß ihn erweiſen. — Zu dem Begriffe fügen die gewöhnlichen Wiſſenſchaften noch die Methode bei, gleichfalls ohne ſie zu erweiſen. In der Philoſophie fallen Begriff und Methode (zunächſt als reine) zuſammen; beide ſtehen mit einander feſt, und ſind mit einander erwieſen.

3) Der aufgeſtellte Anfang der Philoſophie, indem er ſich als Theſis, Antitheſis und Syntheſis darſtellt, erinnert ſogleich an die drei Grundſätze der Fichte'ſchen Wiſſenſchaftslehre. Es läßt ſich jedoch nicht verkennen, daß jene drei Theſen von dieſen Grundſätzen, obwohl ſie im Allgemeinen nicht blos der Form, ſondern auch der Bedeutung nach mit ihnen übereinkommen, doch

Digitized by Google

auch wieder ſehr weſentlich ſich unterſcheiden. Dieſen Unterſchied werde ich hier durch die Kritik dieſer Grundſätze beſtimmen.

Vor allen Dingen iſt es höchſt ungeſchickt, von Grundſätzen zu ſprechen, die an die Spitze der Philoſophie geſtellt werden ſollen. Abgeſehen davon, daß eine Mehrheit der Grundſätze mit der Nothwendigkeit einer fortſchreitenden Beſtimmung im Widerſpruche ſteht, die gewiß am Anfang der Wiſſenſchaft am wenigſten vermißt werden darf: ſo iſt ein Grundſatz für ſich ſchon ein Begriff, der für den Anfang der Philoſophie durchaus untauglich iſt. Denn er iſt offenbar ein dem Denken unwillkürlich gegebener Anfangspunkt, der nur ſo lange ſchlechthin gültig iſt, als man ſich dieſes Gegebenſein gefallen laſſen will. Der Anfang der Philoſophie iſt aber kein Gegebenes. Ein Grundſatz iſt eine theoretiſche Annahme, die als abſolut gültig hingeſtellt wird. Aber die Philoſophie iſt von Haus aus practiſch, ſie entſteht nur aus der reinen That, die über Alles theoretiſch Gegebene hinausgeht. Dieſe falſche Auffaſſung des Anfangs der Philoſophie tritt bei Fichte ſehr deutlich in ſeinem „Begriff der Wiſſenſchaftslehre“ hervor, deren Hauptſatz darin beſteht, daß, um überhaupt zu wiſſen, etwas ſchlechthin Gewiſſes ſein müſſe, was nur den Sinn einer theoretiſchen, ſchlechthin gültigen Annahme hat.

Es läßt ſich erwarten, daß dieſer Fehler ſeine Folgen zeigen werde, ungeachtet die Wiſſenſchaftslehre den erſten Grundſatz ſo beſtimmt, daß er diejenige Thathandlung ausdrücken ſolle, die unter den empiriſchen Beſtimmungen unſeres Bewußtſeins nicht vorkommt, noch vorkommen kann, ſondern vielmehr allem Bewußtſein zum Grunde liegt und allein es möglich macht. Der bemerkte Fehler tritt ſogleich in der Art heraus, wie Fichte jene Thathandlung findet. Wollen wir uns in dieſer Auffindung des erſten Grundſatzes: Ich ſetzt ſich ſelbſt ſchlechthin, orientiren, ſo müſſen wir uns an die Kant'ſche urſprüngliche Apperception des Selbſtbewußtſeins erinnern, welche in der reinen Spontaneität der Verbindung eines gegebenen Mannigfaltigen

Digitized by Google

beſteht. Behalten wir dieſen Kant'ſchen Begriff im Auge, ſo werden wir uns leicht in die ziemlich gezwungene Art Fichte's, die genannte Thathandlung zu entdecken, finden können.

Fichte ſagt: irgend eine Thatſache des empiriſchen Bewußtſeins wird aufgeſtellt; und es wird eine empiriſche Beſtimmung nach der andern von ihr abgeſondert, ſo lange bis dasjenige, was ſich ſchlechthin ſelbſt nicht wegdenken, und wovon ſich weiter nichts abſondern läßt, rein zurückbleibt.

Der Satz A = A iſt völlig gewiß und ausgemacht, er ſagt nicht: A iſt, ſondern: wenn A iſt, ſo iſt A, nur der nothwendige Zuſammenhang der beiden iſt es, der ſchlechthin und ohne allen Grund geſetzt wird. — Wir könnten wohl annehmen, Fichte wolle nur ſagen, in: A iſt A werde ein unmittelbares Sein ausgeſprochen, das als ſolches ſchlechthin gültig und nicht aufzuheben ſei; denn dieß iſt der Sinn von: A iſt A. Allein die Ausdrücke, die Fichte gebraucht, deuten ſchon auf eine andere Auffaſſung hin, und es wird ſich ſogleich zeigen, daß die ganze Deduction auf einer Verdrehung des wahren Sinnes jenes Geſetzes beruht.

Fichte fährt fort: X (der Zuſammenhang) iſt wenigſtens im Ich und durch das Ich geſetzt; denn das Ich iſt es, welches im obigen Satze urtheilt und zwar nach X als einem Geſetze urtheilt, welches mithin dem Ich gegeben, und da es ſchlechthin und ohne allen Grund aufgeſtellt wird, dem Ich durch das Ich ſelbſt gegeben ſein muß.

Iſt X im Ich und durch das Ich geſetzt, ſo ſind auch beide A, ſofern ſie geſetzt ſind, im Ich geſetzt; unter der Bedingung daß A als Subject im Ich geſetzt iſt, iſt es als Prädikat ſchlechthin geſetzt, iſt es. — Das A iſt A (ganz gegen den Sinn des Geſetzes, aus welchem doch allein hier gefolgert werden ſoll) iſt nicht mehr ein unmittelbares Sein, ſondern der Zuſammenhang von A als Subject und von A als Prädikat iſt nur als vom Ich geſetzt; ſo iſt Ich das ſich ſelbſt gleiche, und an die Stelle von A = A, tritt Ich = Ich, Ich bin Ich. Und weil dieſer Satz eben das

Digitized by Google

wahre X iſt in A = A, welches nicht bedingungsweiſe, ſondern ſchlechthin geſetzt wird, ſo iſt Ich = Ich ſchon daſſelbe, was: Ich bin. Das aber iſt nun nichts weiter, als eine Thatſache, die in dem Gegebenen A = A als gegeben gefunden wird.

Dem Urtheilen in A = A, fährt Fichte fort, welches ein Handeln iſt, liegt etwas auf nichts Höheres gegründetes, nehmlich X = Ich bin, zu Grunde. Demnach iſt das ſchlechthin geſetzte und auf ſich ſelbſt gegründete — Grund eines gewiſſen Handelns des menſchlichen Geiſtes, mithin ſein reiner Character, der reine Character der Thätigkeit an ſich, abgeſehen von den beſonderen empiriſchen Bedingungen derſelben. Alſo das Setzen des Ich durch ſich ſelbſt iſt die reine Thätigkeit deſſelben. — Das Ich ſetzt ſich ſelbſt, und es iſt vermöge dieſes bloßen Setzens durch ſich ſelbſt, und umgekehrt: das Ich iſt, und es ſetzt ſein Sein vermöge ſeines bloßen Seins. So iſt das: Ich bin, Ausdruck einer Thathandlung, aber auch der einzig möglichen, wie ſich aus der ganzen Wiſſenſchaftslehre ergeben muß. —

Es dringt ſich hier ſogleich die Frage auf: wie kann eine Thatſache ſchlechthin geſetzt und auf ſich ſelbſt gegründet ſein? Iſt doch das empiriſche Bewußtſein dasjenige, welches erſt durch die reine Thathandlung möglich gemacht werden ſoll. Aber freilich Fichte muß, weil er im Gegebenen jene Thathandlung durch fortgehende Abſtraction finden will, irgend einmal eine Thatſache unvermerkt, d. h. durch eine Erſchleichung für etwas auf ſich ſelbſt Gegründetes ausgeben.

Dieſes auf ſich ſelbſt Gegründete nun iſt Grund des Urtheilens in A = A, einer Handlung, wogegen, das ſchon Bemerkte abgerechnet, nichts einzuwenden ſteht. Allein daß dieſer Grund nun die reine Thätigkeit ſelbſt ſein ſoll, nicht blos dieſes beſtimmte Handeln im Urtheil A = A, dieß iſt rein erſchlichen; es iſt rein erſchlichen, daß dieſes beſtimmte Handeln die reine Form des Handelns überhaupt ſei, welche allem beſtimmten Handeln zu Grunde liege. Wir haben daher den Grund nur für ein

Digitized by Google

beſtimmtes Gegebenes, nicht für das Gegebene überhaupt. Doch ſelbſt dieß zugegeben, ſo folgt auch hieraus noch nicht das weitere. Wie kommt Fichte davon, daß das Ich auf die bezeichnete Weiſe durch ſich ſelbſt ſetzt, und ſo rein thätig iſt, zu dem Satze: Ich ſetzt ſich ſelbſt u. ſ. f.? Das, was es durch ſich ſelbſt ſetzt, iſt hiemit noch gar nicht beſtimmt, alſo iſt auch keineswegs darin geſagt, daß es ſich ſelbſt ſetze; die Thätigkeit des Ich könnte immer noch in Kant'ſcher Manier in der Syntheſe eines Gegebenen des Subjects und Prädikats, wie in A = A, beſtehen. — Jedoch Fichte hat immerhin mit Recht die Kant'ſche Apperception, von der Function ein Gegebenes durch Syntheſe zu vereinigen, befreit, und das Ich von der unmittelbaren Beziehung auf Anderes zur reinen Beziehung auf ſich erhoben. Aber, indem er von dem Kant'ſchen Begriffe ausging, war es in der That unmöglich, den Begriff, den er ſich ſchon zum Voraus gebildet hatte, und deſſen wahre Entſtehung eine ganz andere iſt, auf dieſem Wege ohne Subreptionen zu finden. Es iſt unmöglich, die reine That auf theoretiſchem Wege in einem Gegebenen durch fortgeſetzte Abſtractionen finden zu wollen. Denn ſie iſt etwas ganz Anderes, als Syntheſe eines Gegebenen. Sobald ſie aber in der Art Fichte's gefunden werden ſoll, kann das Ich conſequenterweiſe ſich von dieſem Begriffe nicht losmachen.

Doch, wie nun auch das Reſultat gewonnen ſein möge, wir müſſen daſſelbe feſthalten und für ſich betrachten. Das Reſultat iſt folgendes: das Ich iſt als thätiges nicht mehr in Beziehung zu Anderem (ein A überhaupt), ſondern bezieht ſich rein auf ſich; ſo ſetzt es ſich. Es iſt deutlich, daß dieſer Begriff die Aufhebung der Beziehung auf Anderes vorausſetzt, daß er alſo, wenn er genau aufgefaßt werden ſoll, als dieſe Aufhebung dargeſtellt werden müßte. Dieß hat Fichte völlig überſehen; da er die reine Thathandlung im Gegebenen finden wollte, ſo mußte ihm entgehen, daß dieſelbe, indem ſie als That entſteht, auch negativ gegen die Beziehung auf das Ge-

Digitized by Google

gebene wird; dieß iſt gerade der wichtigſte Punkt, auf den es hier ankommt. Demgemäß hat nun Fichte die Thathandlung des Sichſelbſtſetzens als das ſchlechthin Erſte, ſomit nicht weiter analyſirbare, aufgeſtellt. Allein es iſt leicht zu ſehen, daß wir hier keinen einfachen, ſondern einen ſehr verwickelten Begriff vor uns haben; und es iſt freilich etwas ſchwer, einen Begriff, der, wie der Begriff des Sichſelbſtſetzens, für das gewöhnliche Bewußtſein ein Myſterium der Abſtraction iſt, noch feiner zu ſpalten, ſeine einfachen Elemente zu finden, und ihn aus dieſen entſtehen zu laſſen. Allein wer bei ſolchen Abſtractionen ſich nichts zu denken im Stande iſt, der möge hierin nur den Beweis erkennen, daß Philoſophiren nicht ſeine Sache iſt, woraus noch nicht folgt, daß es mit demſelben überhaupt nichts iſt. Wir werden ſpäter ſehen, mit welcher Schärfe Herbart dieſen Begriff aufgelöst hat.

War einmal der Begriff des Sichſelbſtſetzens da, ſo war natürlich hiemit auch der Begriff der Entgegenſetzung, der Setzung des ſchlechthin Andern, des Nicht-Ich, gegeben. Denn die Sichſelbſtſetzung iſt nicht denkbar ohne die Setzung eines Entgegengeſetzten. Für Fichte ſelbſt aber fehlt das dritte, die Einheit, aus welchem beide entſpringen; um dieſes entſcheidenden Fehlers willen wird ihm der Act der Entgegenſetzung ſelbſt ein unmittelbarer, ohne weiteres gegebener. Wenn es eine ſchlimme Vorbedeutung für den erſten Grundſatz war, daß er durch Abſtraction und Reflexion aus einem Gegebenen gefunden werden ſollte, ſo muß es auf den erſten und zweiten Grundſatz zugleich ein ſchlimmes Licht werfen, wenn man nun, nachdem der erſte abſolute Grundſatz, aus dem doch, als ſolchem, alles weitere folgen ſoll, um den zweiten aufzuſtellen, wieder nach einem Gegebenen greift, und ſo in der That einen neuen Anfangspunkt der Unterſuchung zu Grunde legt.

Fichte nennt den erſten Grundſatz (nach einem völlig nichtsſagenden Unterſchied) der Form und dem Gehalte nach unbedingt; Form und Gehalt ſind in demſelben völlig gleich, denn

das Sein des Ich und das Sichſetzen ſind daſſelbe. Der zweite Grundſatz dagegen iſt der Form nach unbedingt, dem Gehalte nach bedingt; es iſt daher natürlich, daß hier Form und Gehalt verſchieden ſind. —

Er findet dieſen Grundſatz auf folgende Weiſe: der Satz: — A nicht = A, der von jedermann zugegeben wird, läßt ſich nicht aus A = A ableiten. Denn die Form des Gegenſetzens iſt in der Form des Setzens ſo wenig enthalten, daß ſie ihr vielmehr ſelbſt entgegengeſetzt iſt. Es wird demnach ohne alle Bedingung und ſchlechthin entgegengeſetzt; non A iſt als ſolches geſetzt, ſchlechthin weil es geſetzt iſt. Demnach kommt unter den Handlungen des Ich, ſo gewiß der Satz: non A nicht = A, unter den Thatſachen des empiriſchen Bewußtſeins vorkommt, ein Entgegenſetzen vor, und dieſes Entgegenſetzen iſt ſeiner bloſen Form nach eine ſchlechthin mögliche, unter gar keiner Bedingung ſtehende, und durch keinen höhern Grund begründete Handlung. — Soll nun ein non A geſetzt werden, ſo muß ein A geſetzt ſein. Demnach iſt die Handlung des Entgegenſetzens in einer andern Rückſicht auch bedingt. Sie ſetzt ſchon ein Setzen voraus, und es kommt darauf an, was geſetzt iſt. Es iſt urſprünglich nichts geſetzt als Ich, und dieſes nur iſt ſchlechthin geſetzt. Demnach kann nur dem Ich ſchlechthin entgegengeſetzt werden. Aber das dem Ich entgegengeſetzte iſt = Nicht-Ich. Dem Ich wird ſchlechthin entgegengeſetzt ein Nicht-Ich, iſt der zweite Grundſatz alles menſchlichen Wiſſens, welcher der Form nach ſchlechthin unbedingt, der Materie nach aber bedingt iſt.

Es iſt hier beſonders deutlich, daß dem: non A iſt nicht A, dieſem unmittelbaren Sein der Act des Entgegenſetzens unterſchoben wird. Der Satz: non A iſt nicht = A, ſetzt non A voraus; er ſagt keineswegs aus, daß non A irgendwie geſetzt werde, dieß aber beſagt der zweite Grundſatz, welcher daher an etwas angeknüpft wird, was auch nicht die entfernteſte Aehnlichkeit mit ihm hat. Der Begriff des Entgegenſetzens als Handlung iſt

Digitized by Google

ſchon anderwärts auf unbewußte Weiſe entſtanden; die Voraus-ſetzung, daß das Entgegenſetzen eine nothwendige Handlung des Ich ſei, welche es vollziehen muß, um Ich zu ſein, liegt ſchon bereit. Aber weil man die wahre Entſtehung dieſer Handlung ſich zum Bewußtſein zu bringen nicht verſtanden hat, findet man ſie in jenem logiſchen Grundſatze, eine Manier, in welcher die Philo-ſophie über die Art der gewöhnlichen raiſonnirenden Wiſſenſchaft nicht hinausgekommen iſt.

Was nun aber das theilweiſe Bedingtſein und theilweiſe Unbedingtſein der Handlung der Entgegenſetzung betrifft, ſo iſt daſſelbe eine völlig leere Unterſcheidung. Sie wäre nur dann möglich, wenn die Entgegenſetzung ſelbſt gleichgültig wäre gegen dasjenige, welchem entgegengeſetzt wird, wenn es beliebige Punkte gäbe, an welche, als das Poſitive, ſie könnte angeknüpft werden. Dieß iſt aber nicht der Fall; vielmehr, da ſchlechthin entgegengeſetzt wird, ſo wird ebendamit nur dem ſchlechthin geſetzten — dem Ich — entgegengeſetzt; folglich iſt die Form der Handlung mit der Materie bedingt. Dieß aber kann Fichte deßhalb nicht zugeben, weil die Antitheſis hiemit aus der Theſis abgeleitet werden müßte, was er nicht zu leiſten vermag. Steht aber auf dieſe Weiſe die abſolute Setzung und die abſo-lute Entgegenſetzung jede für ſich, ſo iſt nicht abzuſehen, wie beide Handlungen das Ich, das ſich doch als eine Einheit dar-bietet, ausmachen ſollen. Ganz gewiß iſt „das Entgegenſetzen nur möglich, unter Bedingung der Einheit des Bewußtſeins des Setzenden und des Entgegenſetzenden u. ſ. f. S. 18.“ Aber wer gibt Fichte das Recht, dieſe Einheit als eine gegebene an-zunehmen, ſtatt ſie in beiden Handlungen, welche doch das ur-ſprüngliche Weſen des Ich ausdrücken, nachzuweiſen, ſtatt zu zeigen, daß ſie als Einheit in dieſen beiden Handlungen beſteht? Fichte drückt hiemit gegen ſeinen Leſer blos den Wunſch aus, daß er dasjenige, was er nicht als Einheit nach-zuweiſen im Stande ſei, doch immerhin als in die Einheit des Bewußtſeins fallend denken möge; optat, non docet. Aber frei-

lich: „hänge das Bewuſstſein der erſten Handlung nicht mit dem Bewuſstſein der zweiten zuſammen, ſo wäre das zweite Setzen kein Gegenſetzen, ſondern ein Setzen ſchlechthin." Nun — ſo ſchließen wir — fehlt aber bei Fichte aller Zuſammenhang (denn er iſt blos bittweiſe angenommen, nicht nachgewieſen); alſo iſt das zweite Setzen kein Gegenſetzen, ſondern ein Setzen ſchlechthin, und, was hieraus von ſelbſt folgt, von dieſer Tautologie aus iſt an einen weiteren Fortſchritt gar nicht zu denken, er beruht nur auf Angenommenem, auf Bekanntem, das man ſich hinzudenken ſoll, eine Zumuthung, welche alle diejenigen von ſich weiſen werden, welche mit philoſophiſcher Schärfe zu denken gewohnt ſind.

Es iſt unmöglich von der Theſis aus die Antitheſis zu finden, ſo daß wirklich jene zu dieſer wird, wenn nicht die Theſis ſelbſt eine urſprüngliche Dualität in ſich ſchließt. Dieß iſt die wichtige Wahrheit, welche wir indirekt von Fichte lernen können. Allein Fichte war von dieſer Theſis noch weit entfernt. Das Ich — dieß iſt der Begriff, womit ſein Philoſophiren beginnt — iſt nicht thätig in Beziehung auf Anderes, ſo etwa wie in der Syntheſe von Subject und Prädicat, ſondern es iſt thätig in Beziehung auf ſich, es ſetzt ſich; dieß iſt für ihn das unmittelbar Erſte. Die Thätigkeit des Entgegenſetzens tritt daher ebenſo unmittelbar auf; ſie iſt gegeben, dieß ſagt Fichte geradezu ſelbſt (Grundl. der geſ. Wiſſenſch. S. 229). „Im zweiten Grundſatze, ſagt Fichte, iſt nur einiges abſolut; einiges aber ſetzt ein Factum voraus, das ſich a priori gar nicht aufzeigen läßt, ſondern lediglich in eines jeden eigener Erfahrung. Außer dem Setzen: das Ich ſetzt ſich durch ſich ſelbſt, ſoll es noch ein Setzen geben. Dieß iſt a priori eine bloße Hypotheſe; daß es ein ſolches Setzen gebe, läßt ſich durch nichts darthun, als durch ein Factum des Bewuſstſeins, und jeder muß es ſich ſelbſt durch dieſes Factum darthun; Keiner kann es dem Andern durch Vernunftgründe beweiſen." Allein wie das Entgegenſetzen in — A nicht = A gegeben iſt, ſo iſt auch das Setzen durch ſich

4 *

Digitized by Google

ſelbſt in A = A gegeben. Es ſchiebt ſich daher das unmittelbare Sein, in A iſt A und in non A iſt nicht A in die abſoluten Handlungen ſelbſt ein, die in ihnen gefunden werden (was ſich bei dieſer Auffindungsweiſe zum Voraus erwarten ließ), und es entſteht der ſehr beachtenswerthe Widerſpruch, daß dasjenige, was weſentlich That iſt, als unmittelbares, gegebenes Sein auftritt. Allein Fichte iſt zu loben, daß er dem unmittelbaren Sein zum Trotze doch den Begriff der That feſtgehalten, daß er den Widerſpruch geradezu als Widerſpruch hingeſtellt hat. Später wurde die That gänzlich beſeitigt, und dasjenige, was in Wahrheit ſie ſelbſt iſt, geradezu als unmittelbares Sein genommen. Wenn ich nun auf die entſchiedenſte Weiſe alles unmittelbare Sein, weil ein ſolches nur ein Gegebenes iſt, wegwerfe, wenn ich die reine That als ſolche (dieſes Wegwerfen ſelbſt) aufſtelle, iſt deßhalb dieſe Philoſophie nur ein Fichte'ſcher Idealismus? iſt durch den von mir aufgeſtellten Idealismus nicht das unmittelbare Sein bei Fichte ſelbſt das Gegebenſein der abſoluten Handlungen des Ich, in Beziehung auf welches Hegel mit Fichte ganz zuſammengehört, nur daß er das gar nicht beneidenswerthe Verdienſt gehabt hat, die That ganz zum unmittelbaren Sein zu degradiren, gerade völlig beſeitigt? Immerhin möge man gegenüber eben dasjenige, was an Fichte hegeliſch iſt, für das Wahre anſehen; wir werden ſpäter finden, wie ſich's hiemit verhält; nur hüte man ſich, dasjenige, was an Fichte hegeliſch iſt, von mir aber entſchieden beſeitigt wird, zu überſehen. So viel auch ſchon vom Idealismus iſt geredet worden, ſo wenig iſt derſelbe bis jetzt in ſeiner ganzen Reinheit aufgeſtellt, nicht von Fichte, noch weit weniger aber von Hegel.

Im dritten Grundſatz ſollen das entgegengeſetzte Ich und Nicht=Ich vereinigt, gleichgeſetzt werden, ohne daß ſie ſich aufheben. Sie werden ſich gegenſeitig beſchränken. Etwas einſchränken heißt: die Realität deſſelben durch Negation nicht gänzlich, ſondern nur zum Theil aufheben. Alſo iſt eine Hand=

Digitized by Google

lung gefordert, durch welche ſchlechthin das Ich ſowohl als das Nicht=Ich theilbar geſetzt wird. Im einigen Bewußtſein iſt hiemit geſetzt das abſolute Ich, als untheilbar, das Ich hingegen, welchem das Nicht=Ich entgegengeſetzt wird, als theilbar, inſofern derjenige Theil der Realität, der dem Nicht=Ich beigelegt wird, im Ich aufgehoben iſt.

Man ſieht leicht, welcher Begriff es iſt, auf den hier alles ankommt. Es iſt der Begriff der Einigkeit des Bewußtſeins. Dieſer fordert die Vereinigung des Ich und Nicht=Ich. Aber gerade in der Syntheſis ſollte ſie conſtruirt ſein; dieß geſchieht nicht, ſie tritt als bloße Vorausſetzung auf, welcher der Gegenſatz der beiden erſten Handlungen ſich gemäß zu machen habe. — Aus dieſem Fehler ergibt ſich eine ſchlimme Folge. Die Syntheſis wird nicht als Bewegung der Thätigkeit, welche Ich iſt, dargeſtellt; das abſolute Ich wird zur abſoluten Quantität der Realität, und iſt Theilung derſelben in das Ich und das Nicht=ich. Dieſe Theilung trennt beide geradezu, ſtatt ſie wirklich zu vereinigen. Sodann iſt die abſolute Quantität der Realität, weil die Quantität nicht Thätigkeit iſt, nicht Ich, ſondern das abſolute Object, das, man weiß freilich nicht wie, ſich in Subject und Object theilt; und wir ſind auf einmal aus dem Idealismus, in welchem wir uns bisher zu bewegen glaubten, heraus in den Realismus hineingeworfen. Daß die abſolute Einheit des Subjectiven und Objectiven Ich ſei, — der Satz des Realismus — iſt nur eine Meinung, geſagt wird das Gegentheil. So mußte es kommen, nachdem man die Theſis und Antitheſis als iſolirte gegebene Handlungen aufgenommen und die Einheit des Bewußtſeins, gleichfalls blos gegeben, als unentbehrliche Ergänzung hinzugefügt hatte und nun bereits zuſammenzudenken ſuchte. — Jedoch das Ich regt ſich in der Syntheſis trotz dem Begriffe der Quantität: das Ich ſowohl als das Nicht=Ich ſind durch das Ich und im Ich geſetzt als durcheinander gegenſeitig beſchränkbar, ſo, daß die Realität des Einen die Realität des Andern aufhebt und umgekehrt. Man

ſieht leicht, daß der Begriff der Quantität hiemit aufgehoben iſt; denn hebt die Realität des Ich die des Nicht=Ich auf und umgekehrt, ſo iſt ihr Verhältniß ein qualitatives, kein quantitatives mehr; die Realität iſt nicht Sein, ſondern Thätigkeit, und Ich wird als dieſe feſtgehalten. Würde aber Ich wirklich als Thätigkeit feſtgehalten, ſo wäre nicht möglich, daß es unwillkürlich an einem Nichtich ſeinen Gegenſatz hätte, der nie überwunden wird und ein nie in der That aufgehender Reſt des Realen iſt; um dieſes Gegenſatzes willen iſt Ich unmittelbares Sein, das ſich als ſolches ein Nichtich unmittelbar gegenüber hat, ungeachtet daſſelbe doch wieder nur innerhalb der Thätigkeit des Ich ſein ſoll. — Wir haben in unſerer Syntheſis geſehen, wie das Andere nur innerhalb der abſoluten Thätigkeit iſt, ohne irgendwie an demſelben einen unmittelbaren Gegenſatz zu haben; hiemit erſt wird der Begriff des Ich als abſoluter Thätigkeit feſtgehalten. — So ſchwankt Fichte, weil er von vorneherein gefehlt, weil er die urſprünglichen Handlungen des Ich als gegebene finden wollte, zwiſchen Idealismus und Realismus hin und her, und der tiefe Begriff, daß durch das Ich und im Ich ſelbſt Ich und Nichtich als theilbar geſetzt werden, womit dem Weſen nach das Ich Identität des Subjectiven und Objectiven iſt (was es aber in Wahrheit nur dann iſt, wenn es, wie in unſerer Syntheſis geſchehen, als abſolute Thätigkeit feſtgehalten wird), verſchwindet in den Begriff einer abſoluten Quantität des abſoluten Objects und eines Ich, das unmittelbar ein Nichtich ſich gegenüber hat. — Eben damit hängt zuſammen, daß Fichte, obwohl er eingeſehen, daß das praktiſche Ich der Grund des theoretiſchen iſt, von vorneherein das Ich in das theoretiſche Verhalten zum Objecte geſtellt hat. Bei Fichte ſoll nur das praktiſche Ich als abſolute Thätigkeit der Grund des theoretiſchen, der Wille der Grund der Anſchauung ſein; denn das praktiſche Ich ſtrebt vergebens über den unmittelbaren Gegenſatz des Ich und Nichtich hinaus, um das theoretiſche Verhalten zum Object zu begründen. Und es iſt

Digitized by Google

natürlich, daß bei aller Einſicht in die Priorität des praktiſchen Ich doch das theoretiſche (in dem theoretiſchen Theil der Wiſſenſchaftslehre) zuerſt betrachtet wird; denn das Ich iſt von Haus aus in den unmittelbaren Gegenſatz zum Nichtich geſtellt, um erſt hinterher über denſelben hinaus zu ſtreben, und ſich als theoretiſches ſelbſt zu begründen.

Fichte braucht daher einen langen mühſamen Weg, um, ſo es möglich wäre, die Einheit des Bewußtſeins, das abſolute Ich ſelbſt, als die Einheit des Gegenſatzes von Ich und Nichtich zu finden. Immer ſchiebt er zwiſchen den unmittelbaren Gegenſatz (eigentlich durch ein bloßes Poſtulat) ein Mittelglied ein, um ihn zu vereinigen; aber dieſe Vereinigung iſt nur Theilung des Ich in ein Quantum von Thätigkeit, und ein Quantum von Leiden; es iſt klar, daß dieſe Elemente ſo nicht vereinigt, ſondern nur auseinander geſtellt werden; da wo Thätigkeit iſt, iſt nicht Leiden, und die Thätigkeit hat eine Gränze, in welcher ſie — außer ihr — Leiden iſt. Durch unſere Darſtellung iſt uns deutlich geworden, daß wir nur durch eine innere qualitative Einheit der Thätigkeit und des Leidens die Einheit des Subjectiven und Objectiven gewinnen können. — Nachdem Fichte lange vergeblich ſich bemüht hat, die Einheit der Gegenſätze zu finden, und zuletzt zu dem Geſtändniß gezwungen iſt, daß dieſe Einheit nicht zu finden ſei, daß wir, ſoweit wir auch zurückgehen, immer ſchon den Gegenſatz im Ich antreffen: greift er endlich zu dem unerklärlichen Anſtoß, von welchem die ins unendliche hinausgehende Thätigkeit des Ich zurückgeworfen werde; ſo, lehrt er, entſtehe ein Wechſel des Inſichzurückgehens und Ausſichhinausgehens (in der Einbildungskraft) und dieſe ſei das urſprüngliche Factum des Geiſtes, welches er nach Entfernung alles Undenkbaren, aller leeren Zuthaten (gewiß!) endlich gewonnen habe. Wir haben dieſes urſprüngliche Weſen des Geiſtes in unſerer Syntheſis ohne ſolche beſchwerende Umwege gefunden; wir wiſſen aber auch, woher jener Anſtoß kommt, der für Fichte unerklärlich iſt. Hier in dieſem Anſtoß

Digitized by Google

in welchem die Thätigkeit ins Unendliche hinausgehend und ſchlechthin thätig aufgehoben wird, haben wir eine qualitative Einheit der Thätigkeit und des Leidens; aber die Unerklärlichkeit des Anſtoßes iſt wieder nur der Dualismus, der dieſelbe in ihrer ganzen Bedeutung nicht hervortreten läßt. — In dem praktiſchen Theile der Wiſſenſchaftslehre kommt Fichte (obwohl ohne allen Beweis) merkwürdig genug auf eine urſprüngliche Dualität der centripetalen und centrifugalen Richtung zu ſprechen, welche beide Richtungen zunächſt ununterſcheidbar ineinander liegen. Das wäre ungefähr die Dualität, welche als Indifferenz wir an die Spitze geſtellt haben. Das Ich nun, ſagt Fichte, müſſe über ſich reflectiren, ſich ſetzen als das, was es ſeiner urſprünglichen Idee nach ſei, und ſo jene beiden Richtungen unterſcheiden; aber damit dieſe Unterſcheidung möglich ſei, muß der Anſtoß da ſein, der die centrifugale Richtung zurückwirft und ſo jene Dualität auseinanderſprengt (Wiſſenſchaftslehre S. 257 — 262). Dieß alles iſt bei Fichte geradezu unverſtändlich, aber es enthält eine überraſchende Ahnung des wahren Begriffs. Wer dieſe Sätze verſteht, der hat auch den Anſtoß erklärt, und den Dualismus ſeiner Unerklärlichkeit beſeitigt.

4) Wir gehen in der Beurtheilung des Hegel'ſchen Anfangs geradezu vom Begriff des Seins aus, welcher als das ſchlechthin Unmittelbare den durch nichts weiteres vermittelten Anfang der Philoſophie bildet (Werke III. 63). „Das Sein iſt die reine Unbeſtimmtheit und Leere, ſo iſt es in der That Nichts, und nicht mehr noch weniger als Nichts. — Dieſes iſt dieſelbe Beſtimmungsloſigkeit, und damit überhaupt daſſelbe, was das reine Sein iſt. Das reine Sein, und das reine Nichts iſt alſo daſſelbe. Was die Wahrheit iſt, iſt weder das Sein noch das Nichts, ſondern daß das Sein in Nichts, und das Nichts in Sein — nicht übergeht, — ſondern übergegangen iſt. Aber ebenſoſehr iſt die Wahrheit nicht ihre Ununterſchiedenheit, ſondern daß ſie nicht daſſelbe, daß ſie abſolut unterſchieden, aber ebenſo ungetrennt und untrennbar ſind, und unmittelbar jedes in ſei-

nem Gegentheil verſchwindet. Ihre Wahrheit iſt alſo dieſe Bewegung des unmittelbaren Verſchwindens des Einen im Andern, das Werden.“

Sein und Nichts iſt daſſelbe, dieſelbe Beſtimmungsloſigkeit; zwei Worte für denſelben Begriff; im Werden ſollen ſie abſolut unterſchieden ſein, ohne daß dieſer Unterſchied irgendwie beſtimmt iſt; er bleibt auch hier ein nur „gemeinter“ Unterſchied; geſagt wird nur die reine Tautologie von Sein und Nichts. Es iſt klar, daß das Werden nichts anders, als eben dieſe Tautologie iſt; es beſteht nur darin, daß dieſe Tautologie fortwährend wiederholt wird: das Unbeſtimmte iſt das Unbeſtimmte, was füglich unterlaſſen werden konnte; es war nicht nöthig, von der Paradoxie dieſes Satzes ſo viel Aufhebens zu machen, er iſt gerade ſo parador, als eine Tautologie es ſein kann. Wie von dieſer Tautologie aus, ein Fortſchritt der Entwicklung, eine Beſtimmung der Begriffe, möglich ſein ſoll, iſt nicht abzuſehen; ſie iſt nur möglich durch Erſchleichung eines Unterſchieds von Sein und Nichts, der hereingenommen wird, ohne irgendwie abgeleitet und beſtimmt zu ſein. Indem man den Unterſchied hereinnimmt, meint man etwas anderes unter Sein und Nichts, als die reine Unbeſtimmtheit, als welche ſie eine reine Tautologie ſind. Aber was man darunter meine, ſagt man nicht. Doch ich glaube, ich bin im Stande, es zu ſagen. Der Begriff: Sein, oder das rein Unmittelbare drückt offenbar aus, daß überhaupt iſt — oder gegeben iſt; es iſt daher das Sein das Gegebenſein überhaupt. Das Gegebenſein überhaupt aber iſt die reine Abſtraction vom Gegebenen ſelbſt, und damit die Abſtraction vom Gegebenſein ſelbſt; ſo iſt das Sein Nichts. So haben wir allerdings einen Unterſchied zwiſchen Sein und Nichts, und dieſen hat Hegel gemeint. Aber derſelbe enthält unmittelbar die Nichtigkeit des Hegel'ſchen Anfangs. Hätte Hegel den Unterſchied von Sein und Nichts ſo beſtimmt, ſo hätte er unmittelbar gezeigt, daß das Sein nicht der Anfang des philoſophiſchen Denkens ſein könne; denn es liegt in dieſem Unter-

Digitized by Google

ſchiede, daß nicht das Gegebenſein, ſondern die Abſtraction von ihm die wirkliche Abſtraction und ſomit (Encycl. 3. Ausg. §. 78) der wahre Anfang der Philoſophie iſt. — Das Gegebenſein überhaupt aber zum Anfang der Philoſophie machen, iſt realiſtiſch; die Abſtraction vom Gegebenen macht die Philoſophie zum Idealismus. War nun einmal das Gegebenſein überhaupt der Anfang der Philoſophie, ſo mußte von ſelbſt das Nichts in dieſen einmal eingeſchlagenen realiſtiſchen Gang der Philoſophie hereinfallen, und die gegenſtändliche Selbſtbewegung des Begriffs war entſchieden, ſtatt daß das Nichts, als Abſtraction vom Gegebenen das Gegebenſein als Anfang vernichtet, und die Philoſophie als idealiſtiſche Selbſtbeſtimmung des Ich eröffnet. Troß dem hatte Hegel Recht, mit einer Poſition zu beginnen. Die abſolute Abſtraction iſt, wie wir geſehen haben, urſprünglich die reine Theſis. Aber dieſe Theſis iſt bei Hegel nicht als That und daher nicht als Dualität, ſondern nur als reine Gleichheit des Ich mit dem Andern, ſie iſt Sein. Da dieſes ein rein Einfaches iſt, ſo iſt ſchlechterdings nichts mit ihm anzufangen; nur von einem Einfachen, das zugleich Dualität iſt, aus, iſt ein Fortſchritt möglich. Bei Hegel iſt aber der Unterſchied (wie bei Fichte die Einheit) eine reine Erſchleichung, der Unterſchied, in welchem die dialektiſche Bewegung allein möglich iſt, iſt völlig willkürlich hereingenommen, und ohne dieſe Interpolation wäre ſie eine fortgeſetzte reine Tautologie. Der Anfang der Wiſſenſchaft muß daher ſo gefaßt werden, wie wir ihn gefaßt haben, damit die Wiſſenſchaft ſelbſt möglich ſei.

Wir haben bisher vollkommen Recht gehabt, das Sein als rein Unmittelbares zu nehmen. Allein das Sein iſt das reine Wiſſen als reine Identität des Subjectiven und Objectiven, ein Wiſſen, das als ein ſolches Unterſchiedloſes ſelbſt aufhört, Wiſſen zu ſein, und nur als einfache Unmittelbarkeit vorhanden iſt. Dieſe Identität iſt Reſultat der Phänomenologie. Dem Anfang der Philoſophie geht eine Wiſſenſchaft vorher, durch welche derſelbe vermittelt wird. Mag nun dieſe Wiſſenſchaft auch blos

Digitized by Google

die Erziehung des Subjects zur Philoſophie ſein, genug, ſie iſt eine Wiſſenſchaft und eine philoſophiſche Wiſſenſchaft; der Anfang der Logik iſt alſo nicht der Anfang der Philoſophie, ſondern dieſer wird der Anfang der Phänomenologie ſein, als „des erſten Theils des Syſtems der Wiſſenſchaft.“ Die Phänomenologie geht vom Bewußtſein, dem ein Gegenſtand gegeben iſt, alſo vom Verhältniß des Ich zum Gegebenen aus, und faßt das Gegebene auf, wie es für das Bewußtſein iſt (woraus derjenige, der weiß, was Philoſophie iſt, deutlich ſieht, daß die Phänomenologie ſelbſt Philoſophie iſt und daher mit ihr die Philoſophie anfängt). Wie aus der Hegel'ſchen Beſchreibung des Bewußtſeins, daß, indem der Gegenſtand für das Bewußtſein iſt, das Anſich für es iſt, der Act der Unterſcheidung — der wahre Anfang — folgt, habe ich in meiner Schrift „der Anfang der Philoſophie“ u. ſ. f. gezeigt. Allein Hegel bleibt, wie ich eben daſelbſt bemerkt habe, beim unmittelbaren Unterſchied ſtehen; der Gegenſtand bleibt vorausgeſetzt; das Ich iſt in ihm nur ſich ungleich; er iſt ein Anſich, das dem Bewußtſein unmittelbar gegenüberſteht, und iſt doch nur, ſofern er für das Ich iſt. Da dieſe Differenz in der Phänomenologie ſich zur Einheit aufhebt, ſo fragt ſich natürlich, welche von beiden Seiten die Differenz aufhebt, und die Einheit realiſirt. Die Antwort iſt: die Bewegung der Aufhebung der Differenz zur Einheit geht auf beiden Seiten vor ſich. Der Gegenſtand kehrt in das Selbſt zurück und das Selbſt iſt es, das ſich zu ihm entäußert. Dieß iſt die Zweideutigkeit des idealen und realen Proceſſes, welche den geſammten Gang der Phänomenologie characteriſirt, und in ihrem Reſultate aufs beſtimmteſte heraustritt. Die Ueberwindung *) des Gegenſtandes des Bewußtſeins iſt nicht als das Einſeitige zu nehmen, daß er ſich als in das Selbſt zurückkehrend zeigte, ſondern noch vielmehr ſo, daß die Entäußerung des Selbſtbewußtſeins es iſt, welche

*) Werke 1. Bd. S. 594.

die Dingheit ſetzt. Dieſes „noch vielmehr“ ſucht den idealen Proceß als den allein wahren feſtzuhalten, ohne ſich von dem Dualismus des idealen und realen Proceſſes entſchieden freimachen zu können. — Die Phänomenologie kommt über den Dualismus des idealen und realen Proceſſes nicht hinaus. Wie ſoll nun dieſer Dualismus zum Sein zuſammenſinken? Dieß hat Hegel nicht gezeigt, und konnte es auch nicht zeigen; wäre das Sein wirklich Reſultat der Phänomenologie, als einer philoſophiſchen Wiſſenſchaft, es wäre nicht der Anfang der Philoſophie. Es läßt ſich jedoch erklären, warum jener Dualismus zur Einfachheit des Seins zuſammengehen ſoll. Die Phänomenologie ſteht auf einem ſubjectiv-idealiſtiſchen Standpunkt; das Ich iſt in ihr in ſeinem Gegenſtande ſich ungleich; dieſe Ungleichheit iſt die Form der Differenz des Ich vom Gegenſtande. Indem nun dieſe Ungleichheit in der gedoppelten Identität des Subjectiven und Objectiven verſchwindet, ſo verſchwindet der ſubjective Idealismus, es verſchwindet jene Ungleichheit und mit ihr die Differenz; an ihre Stelle tritt die reine Gleichheit, das Sein. Es iſt nun aber nicht einzuſehen, wie die gedoppelte Identität des abſoluten Wiſſens noch die Ungleichheit des Subjects und Objects ſein ſoll, um zum Sein zuſammenzugehen; noch läßt ſich denken, wie die Ungleichheit ſelbſt zu dieſer reinen Identität ſich aufheben könne. Jede bedarf der andern, damit ſie zum Sein zuſammengehe, und macht ſich eben damit dieſes Zuſammengehen wieder unmöglich. — Phänomenologie und Logik waren für Hegel urſprünglich die beiden philoſophiſchen Wiſſenſchaften. Wir ſehen jetzt, was für einen Sinn dieſe Theilung hatte; jene war die Wiſſenſchaft mit ſubjectiv-idealiſtiſcher Richtung, dieſe der entſchiedene Realismus — der Schelling'ſche Gegenſatz der idealen und realen Wiſſenſchaft. Aber für Hegel mußte das idealiſtiſche Ich der Phänomenologie, damit es zur Identität gelange, als reine Gleichheit mit dem Andern zum Sein werden, und ſo wurde die geſammte Philoſophie ein metaphyſiſches, gegenſtändliches Denken; innerhalb

Digitized by Google

dieſer Gegenſtändlichkeit erſt erhob ſich vom unmittelbaren Sein aus die Subjectivität als Identität ihrer ſelbſt und des Objects; der Dualismus der ſubjectiven und objectiven Identität bewegte ſich innerhalb des vorausgeſetzten Objects. — Die wiſſenſchaftliche Kritik dieſer Anſicht wird der nachdenkende Leſer im Syſtem der Willensbeſtimmungen ſelbſt finden. — Die Phänomenologie, welche eine ſolche Philoſophie einleiten ſollte, iſt vielmehr ihre indirekte Widerlegung; denn ihr Ich iſt nicht innerhalb des vorausgeſetzten Objects als des Ganzen oder der Identität, welches erſt im logiſchen Sein auftritt, und ich habe ſchon bemerklich gemacht, wie aus dem Anfang der Phänomenologie leicht der wahre Anfang entwickelt werden könne.

Werder hat uns neuerdings einen intereſſanten Verſuch geſchenkt, die bemerkten Schwierigkeiten aus dem Hegel'ſchen Anfang zu entfernen, in ſeiner Schrift: Logik. Als Commentar und Ergänzung zu Hegels Wiſſenſchaft der Logik; und glaubte hiebei im Sinne der Hegel'ſchen Logik ſelbſt zu verfahren. Daß der Anfang der Logik Anfang der Philoſophie und doch Reſultat iſt, dieſe Schwierigkeit ſucht W. auf folgende Weiſe zu beſeitigen *). Ein rein Unmittelbares iſt ein Unding; das unmittelbare Sein der Logik mußte alſo vermittelt ſein, aber in der Art, daß die Vermittlung aufgehört hatte zu ſein, ſo bald es war. Dieß geſchieht ſo, daß **) das Sein der Logik aus der Phänomenologie reſultirend, vielmehr durch ſie hindurch ſich ſelbſt vermittelt. Die Vermittlung, die als Selbſtvermittlung unmittelbar das Unmittelbare ſelbſt iſt, mit dieſer fängt die Logik an. — Wie dieß zugeht, das ſehen wir für jetzt noch nicht ein. — Dieß ***) war jedoch nur der eine Weg, zum Anfang zu gelangen, der vermittelſt der Phänomenologie. Hegel ſpricht von einem zweiten vermittelſt des Entſchluſſes, rein denken zu

*) S. 5. 6.

**) S. 9.

***) S. 9 — 17.

Digitized by Google

zu wollen. — Auch hier vermittelt ſich der Anfang ſelbſt durch den Entſchluß. Das Ich erfaßt ſich ſelbſt und tritt aus dem Verhältniß zum Andern gänzlich heraus; es ſteht ſomit in gar keinem Verhältniß mehr, auch nicht im Verhältniß zu ſich; es iſt nicht mehr Ich, ſondern das Verhältnißloſe, das Sein.

Werder läßt den Anfang vermittelſt des Entſchluſſes und den vermittelſt der Phänomenologie neben einander beſtehen; jener, ſagt er, macht den Anfang unabhängig vom blos ſubjectiven Entſchluſſe (jedoch wird man ſich auch entſchließen müſſen, mit der Phänomenologie das Philoſophiren anzufangen). W. gibt aber in der That den Anfang vermittelſt der Phänomenologie ganz auf, und hält nur den letzteren feſt. Denn die Frage, wie der Anfang der Logik durch die Phänomenologie ſich ſelbſt vermittelnd unmittelbar ſei, beantwortet W. erſt, indem er den Entſchluß, rein zu denken, analyſirt, zum deutlichen Beweis, daß der Anfang vermittelſt des Entſchluſſes für ihn der wahre Anfang iſt; ohne dieß, da die Logik mit der Vermittlung, die als Selbſtvermittlung unmittelbar das Unmittelbare ſelbſt iſt, anfängt, fällt offenbar dieſe Selbſtvermittlung in die Logik ſelbſt als ihr Anfang herein; die Phänomenologie bleibt gänzlich aus dem Spiele, und dieſe Selbſtvermittlung iſt eben jener Entſchluß, oder ſollte ſie von der Phänomenologie aus eine andere ſein? Allein gegen die Art, wie W. dieſe Selbſtvermittlung unmittelbar das Unmittelbare ſein läßt, ſteht Manches einzuwenden. Es iſt nicht richtig, daß das Ich ſich ſelbſt erfaſſend aus dem Verhältniſſe zu Anderem heraustritt; ſondern ſich erfaſſend unterſcheidet es das Andere als Anderes von ſich. Da nach W. das Ich aufhört, indem dieſes Verhältniß zu Anderem, dieſe Unterſcheidung eines Andern aufhört, da es alſo in dieſem Verhältniß Ich iſt, ſo iſt klar, daß es ſich erfaſſend, worin es erſt Ich iſt, gerade in dieſes Verhältniß tritt, oder beſſer das Gegebene als ein ſchlechthin Anderes von ſich unterſcheidet. Das Einfache, Verhältnißloſe, ergibt ſich daher auf dieſe Weiſe nicht. Sodann iſt das Hegel'ſche Sein, wie die Phänomenologie und

die Einleitung in die Logik deutlich lehrt, keineswegs das reine Ich, das aus allem Verhältniß zum Andern herausgetreten und ſo verhältnißlos iſt, ſondern die reine Gleichheit des Ich mit ſich im Andern; gerade hierin liegt weit mehr der wahre Anfang, als in der Correction, welche W. mit dem Hegel'ſchen Anfang vornimmt. — Es bleibt nun aber noch die bedeutendſte Schwierigkeit übrig, die nehmlich, daß das Sein und Nichts und eben daher auch das Werden eine bloße Tautologie ſind. W. iſt auch auf dieſe aufmerkſam, und drückt ſie in aller Schärfe aus. Allein ſein Verſuch, dieſelbe zu beſeitigen, ſchafft nur eine neue Schwierigkeit, und bringt einen Begriff herein, der ſich mit der Hegel'ſchen Logik ſchlechterdings nicht verträgt. W. beſtimmt den Unterſchied zwiſchen Sein und Nichts ſo*): Sein, das reine Sein, iſt in Wahrheit nicht leer, denn es bedeutet ja: nichts Anderes ſein, als Sein; nichts ſein, als Sein durch ſich ſelber. So iſt es nicht ſowohl das Negative, als vielmehr das Negiren. Es iſt das Negiren alles deſſen, was nicht Sein iſt. Als dieſes Negiren iſt es Nichts. — Das Sein war das Verhältnißloſe; wie kommt es nun auf einmal dazu, in ein ſo gereiztes Verhältniß zu Anderem zu treten, daß es das Negiren alles deſſen iſt, was nicht Sein iſt? Gewiß, ſo wenig das Ich ſich erfaſſend aus allem Verhältniß zu Anderem herausgeht und Sein wird, ſo wenig kann nun das Sein das auf ſich nehmen, was vom Ich hätte ausgeſagt werden ſollen. Das iſt die neue Schwierigkeit, welche W. geſchaffen hat, um eine vorhandene zu löſen. Das Ich iſt es welches im Acte der Unterſcheidung Alles, was nicht es iſt, von ſich negirt; ſo etwas vom Sein zu ſagen, iſt unmöglich. Aber es iſt ſehr gut, daß W. die Abſtraction, welche, wie wir geſehen haben, die wahre Bedeutung des Nichts iſt, nicht als ein todtes Nichts, ſondern als ein thätiges Negiren gefaßt hat; nur verträgt ſich dieſer Begriff nicht mit der Hegel'ſchen Logik.

*) S. 39.

Digitized by Google

5) Der Hegel'ſche Anfang iſt das reine Gegebenſein. Was aber gegeben iſt, iſt dem Ich gegeben. Dieſe Einſicht hatte **Herbart**, als er die Philoſophie darauf anwies, vom Gegebenen auszugehen. Das Gegebene iſt dem Ich gegeben; das Bewußtſein trägt die Welt des Gegebenſeins als ſeine Schranke in ſich in ſubjectiv = idealiſtiſcher Art. Aber die Widerſprüche, in die dieſes Bewußtſein geräth, indem es das ſo Gegebene auffaßt, treiben es aus ſich heraus zur Setzung eines Realen; in dieſem löſen ſie ſich. Der Ausgangspunkt iſt idealiſtiſch, die Widerſprüche, die ſich hieraus ergeben, drängen zum Realismus. Das Ich iſt ſelbſt eines der Gegebenen. Allein um es als Ich, d. h. als Identität des Subjects und Objects zu denken, müſſen wir *) von **aller** Individualität abſtrahiren, weil wir dem letzten, inwendigſten Kern unſerer ſelbſt, der Selbſtanſchauung, nichts Buntes und vielfältig Wandelbares gleichſetzen können, und weil ein mannigfaltiges Objective im Ich, vermöge der Gleichheit mit dem ſich ſelbſt betrachtenden Subjecte, auch dieſes in ein Aggregat von allerlei Handlungen des Wiſſens zerſpalten würde; wobei die Einheit des Ich gänzlich verloren ginge, für welche doch die eigene Selbſtauffaſſung eines Jeden ſich verbürgt. — Das Ich als ſolches iſt daher keineswegs gegeben, um ſo mehr, da **) vorſtehende Ueberlegungen Jeder für ſich durch **urſprüngliche Beſinnung auf ſich ſelbſt** zur Reife bringen muß. Ohne dieß müßte ein ſolches Ich, als Gegebenes, dem Ich gegeben ſein, und wir hätten ſomit nicht das Ich ſelbſt, ſondern nur ein demſelben Gegebenes. — Indem aber das Ich, der urſprünglichen Beſinnung auf ſich ſelbſt, in welcher als einer Handlung das Ich allein als Ich iſt, zum Trotze, ſelbſt als ein Gegebenes genommen wird, wird der entſcheidende Begriff überſehen, daß das Ich, für welches das Gegebene iſt, als Ich von dieſem Gegebenen ſchlechthin abſtrahirt. Doch wir wollen ſe=

*) Herbart, Pſycholog. als Wiſſenſch. u. ſ. w. I. Bd. §. 25.

**) A. a. O. S. 26.

Digitized by Google

hen, wie Herbart das Ich, das gegeben ſein ſoll, es aber nicht iſt, auffaßt *). Das Ich erſcheint als ein im Bewußtſein Gegebenes, und der Begriff dieſes Gegebenen — die Identität des Subjects und Objects — wird für den vollſtändigen Ausdruck deſſelben gehalten. Aber es fehlt ihm ſowohl am Objecte, als am Subjecte, mithin an ſeiner ganzen Materie. Das Object fehlt. Das Ich ſtellt Sich (als Object) vor; das Ich ſtellt alſo vor das ſich Vorſtellende u. ſ. f. Auf dieſe Weiſe ſchließt jede Angabe deſſen, was das Ich eigentlich vorſtelle, wiederum die Frage nach demſelben in ſich, ohne daß dieſe Frage jemals beantwortet würde. — Das Subject fehlt. Man nehme an, das Ich ſei objectiv gegeben; ſo iſt es Sich ſelbſt und keinem Andern gegeben; es wird von Sich ſelbſt vorgeſtellt. Es iſt **) ein Wiſſen von ſich: ſo gewiß es das iſt, muß es davon wiſſen; das Ich iſt alſo ein Wiſſen von ſeinem von ſich Wiſſen, und auch davon muß es wiſſen u. ſ. f. ins Unendliche: — das letzte Wiſſen von allem Wiſſen fehlt, das heißt, das Subject fehlt. — Man ſieht, daß dieſer zweite Widerſpruch ganz an der Vorausſetzung hängt, daß das Ich ſich gegeben iſt; als Ich iſt es Vonſichwiſſen, indem es ſo dem Ich gegeben iſt, muß es von ſich wiſſen als von Sich Wiſſendem u. ſ. f.

Herbart geht in dieſer Analyſe des Ich vom Begriff deſſelben als Sichſetzen, Sichwiſſen aus. Seine Analyſe gerade zeigt ihm, daß dieſer Begriff nicht einfach iſt; er hätte alſo müſſen die einfachen Elemente aufſuchen, aus denen dieſer Begriff als ihre Syntheſe hervorgeht. Dieß thut er nun nicht, und es iſt ihm deßhalb unmöglich, die Einheit dieſer Elemente zu finden; die Auflöſung des Begriffs zeigt ihm nur ihren Gegenſatz, ihren Widerſpruch. Der erſte Widerſpruch vermißt das Object im Begriffe des reinen Ich, welches Identität des Subjects und Objects iſt. Das Ich, ſich ſetzend, ſetzt ſich als

*) A. a. O. S. 27.

**) Taute Religions-Philoſophie §. 396.

Object, es ſetzt aber nicht ein Object, ſondern nur ſich. Allein es iſt offenbar unrichtig, daß das Ich, ſich ſetzend, (ſo wie dieſe Thätigkeit urſprünglich auftritt) ſich als Object ſetze; hiemit iſt, wenn das Sichſetzen eine Thatſache iſt, die Thatſache ſelbſt unrichtig aufgefaßt. Das Sichſetzen iſt vielmehr — dieß ſieht man leicht, auch ohne daß man die von mir gegebene Analyſe kennt — ein Setzen, das vom Setzen eines Objects ſich hinwegwendend in ſich zurückgeht. Die Herbart'ſche Analyſe premirt der Sache nach die Setzung des Andern im Sichſetzen, welches, wie die reine Syntheſis zeigt, immer zu jener aufgehoben wird, und ſtellt daher die Setzung des Andern als ein Streben dar, das nicht zur Ausführung kommen kann, weil dieſelbe ſogleich durch die Sichſetzung verdrängt wird. Hieraus wird nun ein Widerſpruch gemacht dadurch, daß die Sichſetzung geradezu in die Setzung des Andern hineinverlegt wird, und dieſe daher als das Ganze ſoll feſtgehalten werden.

Der zweite Widerſpruch beruht darauf, daß das Sichſetzen, das in ſich Zurückgehen des Setzens, für ſich zu Stande kommen ſoll. Das Ich iſt ſich gegeben ein Anderes, davon wird ausgegangen. Hieraus erzeugt ſich ein Widerſpruch, in dem das Ich, immer unwillkürlich ſich ein Anderes geworden, nothwendig gegen daſſelbe in ſich zurückgehen muß, um Ich zu ſein. Dieſes Inſichzurückgehen ſoll als ſolches vollzogen werden, wie vorhin die Setzung des Ich als Objects. Es iſt einleuchtend, daß dieſe beiden Widerſprüche ſelbſt einander widerſprechen; d. h. die erſte Analyſe macht das Gegentheil von demjenigen geltend, welches die zweite hervorhebt. Man ſagt, man ſolle beides feſthalten (denn daß man das eine jetzt, das andere nachher ſagt, macht nichts aus), und doch ſoll immer nur eines feſtgehalten werden. Im erſten Widerſpruch ſoll die Setzung des Ich als Objects vollzogen, und die entgegengeſetzte Setzung, die Sichſetzung, welche ſich doch immer wieder hervordrängt, bei Seite gelaſſen werden; ebenſo ſoll umgekehrt im zweiten Widerſpruch die Sichſetzung eben nur Sichſetzung, nicht Setzung des Andern

Digitized by Google

ſein, ungeachtet die Analyſe deutlich zeigt, daß das nicht möglich iſt. Gewiß, es iſt leicht, Widerſprüche zu machen, indem man zwei Elemente eines Begriffs, die nothwendig zuſammen gehören, auseinanderreißt, und nun einem Element befiehlt, für ſich zu exiſtiren. Immerhin gut, daß eine ſolche Widerſpruchmacherei ſich ſelbſt widerlegt, indem ſie, wenn ſie ein Element ſo feſtgehalten hat, nun auch dem andern die gleiche Ehre anthut, und ſo doch beide feſthält. — Unmittelbar tritt immer an die Stelle der Setzung des Andern die Sichſetzung und umgekehrt, Beide ſind nur als Streben. Dieß iſt der unmittelbare Inhalt der Herbart'ſchen Widerſprüche. — Aber Herbart weiß dieſes entgegengeſetzte Streben nicht als Eine Thätigkeit zu denken; denn er ſteckt im einſeitigen Fichte'ſchen Begriff des Sichſetzens. Dieſes iſt ihm Setzen des Ich als Objects — und wieder Setzen des Ich als Subjects, ohne daß er einſieht, daß das Setzen des Objects ein Setzen des Andern als ſolchen iſt, welches ſomit urſprünglich nicht Sichſetzen, ſondern reines nicht in ſich zurückgehendes Setzen iſt. Dieſer Begriff entging ihm; darum waren ihm beide Elemente, das Sichſetzen und das Setzen des Andern, obwohl nach ihm ſelbſt das Eine nicht möglich iſt ohne das Andere, ſich widerſprechend, weil er die Einheit — das Setzen überhaupt — nicht kannte, welche ſich ſelbſt in dieſen beiden Elementen darſtellt. Es iſt jedoch leicht, dieſen Begriff des abſoluten Einen Setzens, das ſich in beiden Setzungen darſtellt, in der Herbart'ſchen Analyſe des Begriffs des Ich ſelbſt zu finden. Das Ich, ſich ſetzend, ſetzt nicht ſich, ſondern ein Anderes — dieß iſt der Inhalt des zweiten Widerſpruchs; das Ich, ein Anderes ſetzend, ſetzt nicht das Andere, ſondern ſich, dieß iſt der Inhalt des erſten. Es iſt daher offenbar daſſelbe Eine Setzen abwechſelnd Setzen ſeiner ſelbſt und Setzen des Andern. Wird daher wirklich nachgewieſen, daß das Eine, abſolute Setzen in dieſem Wechſel beſteht, ſo iſt auch nachgewieſen, daß beide Setzungen vollkommen einſtimmig ſind. — Dieſe Nachweiſung haben wir geleiſtet; die vollſtändige Auffaſ-

Digitized by Google

ſung des Ich — und Widerſprüche rühren immer nur von unvollſtändiger Auffaſſung her, — iſt nicht darin ausgedrückt, daß es Sichſetzen iſt; ſondern daß es als abſolutes Setzen das Andere ſetzend, dieſe Setzung unmittelbar aufhebt, und weil es darin thätig iſt, ſich ſetzt. So ſteht dem Ich immer ein Anderes gegenüber, das nicht es ſelbſt iſt, und doch iſt es zugleich die höhere Einheit ſeiner ſelbſt und des Andern und weiß ſich ſo. So denken wir es zuſammen, daß*) das Ich eines von ihm zu unterſcheidenden Objects bedarf, und daß das Ich kein von ihm unterſchiedenes Object als Sich ſelbſt anſehen kann, daß zum Ich ein fremdes Object gehört, und auch nicht gehört. Nur dürfen wir nicht vergeſſen, daß jene entgegengeſetzten Strebungen in der Syntheſis der abſoluten Thätigkeit nur das urſprüngliche, noch nicht weiter beſtimmte Weſen des Ich ausmachen, daß aus der Syntheſis, welche doch die immer bleibende Grundlage iſt, noch manche andere Verhältniſſe des Subjectiven und Objectiven folgen, auf welche daher jenes urſprüngliche Weſen des Ich nicht blos ſo obenhin angewandt werden darf; um etwa ſeine richtige Auffaſſung daran zu erproben. Eben in dieſen ſchon beſtimmteren Verhältniſſen, wenn ſie nicht in ihrer Entſtehung aufgefaßt werden, wodurch allein die Einheit der, ſie ausmachenden, entgegengeſetzten Elemente einzuſehen möglich iſt, ſind wieder Widerſprüche enthalten; warum bemerkt ſie Herbart nicht? — Allein innerhalb der dialectiſchen Entwicklung gerade kommt kein Widerſpruch vor; in ihm löſen ſich die Widerſprüche, die außer ihm dem Denken ſich aufdringen. Man kann zwar ſagen, die Antitheſis z. B. ſei ein Widerſpruch; denn die Thätigkeit iſt daſelbſt geſetzt als aufgehoben und nicht aufgehoben. Allein dieß wäre nur dann ein Widerſpruch, wenn beides nicht aus einer Einheit hervorginge, und ſich auch ſchlechterdings nicht zur Einheit zuſammen denken ließe. Dieß iſt nun aber nicht der Fall. Daher kommt es,

*) Herbart Metaph. II. 203.

daß ich in der Antitheſis, indem ich ein Element denke, ſogleich auch das Andere denken muß. Dieß aber iſt das Gegentheil eines Widerſpruchs; denn dieſer beſteht nur darin, daß ich zwei Begriffe zuſammen denke, von denen ich doch den einen ſchlechterdings nicht denken kann, indem ich den andern denke. So könnte man auch das Böſe einen Widerſpruch gegen ſich ſelbſt nennen; aber es iſt darum doch kein widerſprechender Begriff, denn ein ſolcher wäre falſch. Widerſprechend und entgegengeſetzt ſollte man nicht verwechſeln. Widerſprechendes fügt ſich nicht zur Einheit zuſammen, wohl aber Entgegengeſetztes. Statt daher alles als widerſprechend zu denken, müſſen wir vielmehr im ganzen dialectiſchen Gange des Denkens uns vor nichts ſo ſehr hüten, als vor Widerſprüchen. Dieſer Gang wird eben dadurch als der wahre ſich erproben, daß in ihm nirgends, auf keinem Punkte, ſich Widerſprüche zeigen, ſondern vielmehr die Widerſprüche, die außerhalb deſſelben entſtehen, von ſelbſt dadurch ſich löſen, daß wir die wahre Entſtehung unſerer Begriffe, und damit auch die Einheit ihrer entgegengeſetzten Elemente einſehen. Gegen uns haben die Herbart'ſchen Widerſprüche im Ich keine Kraft, aber allerdings haben ſie vollkommenes Recht gegen den Fichte'ſchen Begriff des Ich, der ſein urſprüngliches, nicht weiter abzuleitendes Weſen im Sichſelbſtſetzen findet. Herbart hat durch ſeine Analyſe dieſes Begriffs gezeigt, daß er kein einfacher Begriff iſt, daß er entgegengeſetzte Elemente in ſich ſchließt. Darin liegt unmittelbar die Forderung, auf eine tieferliegende Einheit zurückzugehen, aus welcher ihre Entgegenſetzung folgt, ohne ein Widerſpruch zu ſein. Jedoch Herbart erkennt dieſe Forderung nicht; wie macht er ſein Ich von jenen Widerſprüchen frei? „Es müſſen die mannigfaltigen Vorſtellungen ſich unter einander aufheben, wenn die Ichheit möglich ſeyn ſoll.“ Das vorgeſtellte Selbſt *) in ſeiner Mannigfaltigkeit muß von ſolcher Beſchaffenheit ſein, daß es die Feſ-

*) A. a. O. S. 107.

ſeln lößt, in welchen ein Subject befangen ſein würde, das nur blos Gegenſtände, nicht Sich kennen lernte. „Unſer Vorgeſtelltes muß uns auf gewiſſe Weiſe aus dem Vorſtellen ſeiner ſelbſt herausſetzen.“ Dieſe Sätze werden uns nicht im Zweifel darüber laſſen, wie wir dieſe Auflöſung der Widerſprüche im Ich anzuſehen haben. Jene entgegengeſetzten Strebungen, in welchen das Ich haltlos zerfiel, ohne auf der einen Seite ſich als Object, auf der andern ſich als Subject zu erreichen, werden auf das Vorgeſtellte übergetragen; daher viele Vorgeſtellte, welche ſich gegenſeitig aufheben, und von welchen, indem das eine zurückweicht, das andere auftritt. Hier geſchieht es dem Ich unwillkürlich, ohne ſein Thun, was es vorher vergeblicher Weiſe auf ſich genommen hatte, daß es vom Object auf ſich zurückgewieſen wieder ſich zu einem Object verhält. Dieſes ganze Thun ſtellt ſich in dem Getriebe des Vorgeſtellten, in welchem mit dem Verſchwinden des einen das andere auftritt, ſelbſt dar. Daß das Ich aus dem Andern in ſich zurückgeht, dieß iſt nicht ſein Thun, ſondern „unſer Vorgeſtelltes muß uns auf gewiſſe Weiſe aus dem Vorſtellen ſeiner ſelbſt heraus verſetzen.“ Es gibt keine Spontaneität der Reflexion in ſich. — In dieſem objectiven Wechſel iſt Ich die ruhige Einheit, wirkliches Ich. „Das wahre Ich iſt dasjenige, in welchem Handeln und Leiden (Hingebung) zum Gleichgewichte gelangt iſt“ *). Dadurch alſo, daß jene entgegengeſetzten Strebungen auf das Vorgeſtellte, die Objecte, übergetragen werden, dadurch ſollen ſie zur Einheit kommen; das Ich, den Wechſel den Vorſtellungen überlaſſend, iſt ruhige, einfache Einheit der Elemente deſſelben. Die Seele iſt ein einfaches Weſen, welches als lebendig erſcheint in den Selbſterhaltungen und Störungen. Dieſe ſind Formen des Inſichzurückgehens, des Handelns und des Leidens; die Seele aber ruht in ihnen, als ihr ruhiges Gleichgewicht. Daher kein ſelbſtthätiges Subject, keine Spontaneität der Reflexion, daher

*) Metaph. II. S. 283.

Digitized by Google

die Verwunderung über das Unternehmen, durch einen abſoluten Aufſprung ſich ſelbſt in ſeiner Thätigkeit zu ergreifen; und vollends *) „beſäße das Subject erſtlich eine Thätigkeit, allerlei Fremdes vorzuſtellen, und zweitens eine andere Thätigkeit, ſich ſelbſt abſolut über dem Vorſtellen zu ertappen: ſo geriethe es in den allgemeinen Widerſpruch des Dinges mit mehreren Merkmalen hinein" (!!). Aber iſt denn ein reines Gleichgewicht von Thätigkeit und Leiden, die reine Einheit derſelben, in der einfachen Seele eine Löſung ihres Widerſpruchs? Sind dieſe beiden, als Thätigkeit und Leiden, d. h. als entgegengeſetzte, eins im einfachen Weſen der Seele? Keineswegs; der Widerſpruch iſt alſo nicht gelöst, denn er iſt nur gelöst in der Einheit des Entgegengeſetzten; dieſe aber muß, um ihre Einheit zu ſein, ſie als entgegengeſetzte in ſich haben; denn ſonſt wäre ſie nur irgend eine Einheit, nur nicht die Einheit dieſer — entgegengeſetzten — Elemente.

Wer nur ſich ſelbſt kennt, der weiß, daß jene Gegenſätze des Thuns und Leidens in ſeinem Innerſten hauſen; ſie ſind nicht ein Wellenſchlag auf der Oberfläche der Seele, die im Grunde ruhig iſt; ſie regen die Seele im Innerſten auf. Die Hingebung kennen wir vorzugsweiſe in der Liebe und in der Frömmigkeit, ſagt Herbart **). Dieſe Tharſachen können ihm zeigen, daß die Seele kein einfaches Weſen iſt. Wir haben in unſerer Theſis dieſe ruhige Einheit der Thätigkeit und des Leidens, als das urſprüngliche Weſen des Ich, gefunden. Aber aus ihr entſprang die Antitheſis, die entſchiedenſte Auflöſung dieſer Einheit, und wir konnten dieſe Einheit in der Syntheſis nicht anders wiederherſtellen, als ſo, daß das Ich, als Einheit, ein entgegengeſetztes Streben iſt. Hätte Herbart ſein einfaches Weſen, da es doch offenbar ruhige Einheit von Thätigkeit und Leiden, deren reines Gleichgewicht iſt, beſtimmt als ſolche Einheit gedacht,

---

*) Pſychol. I. Thl. S. 134.

**) Pſychol. II, S. 282.

er hätte auf unſere Theſis kommen, und ſofort einſehen müſſen, daß der Wechſel von Thun und Leiden dem Ich nicht zufällig iſt, ſondern aus ihm ſelbſt heraus geboren wird. Allerdings ſollen wir in dem ſteten Wechſel des Wirkens und Hingebens, worin unſer Leben beſteht, die ruhige, feſte Einheit dieſer Elemente ſein; aber manche ſchwere Kämpfe, vielfache Erſchütterungen ſind es oft, welche vorhergehen, ehe wir dieſes Ziel erreichen; jene urſprüngliche Einheit iſt das Paradies der Unſchuld, das wir verlaſſen haben; wir müſſen es aus ſeinem völligen Verluſte heraus wieder durch die That — erringen. Sind wir dieſe Einheit, wenn wir mitten in der höchſten Lebendigkeit dieſes Wechſels, die aus unſerem Innerſten ſtrömt, uns nicht ſtark, frei und kräftig fühlen? Wenn es nicht die ſchlechthin freie Thätigkeit iſt, welche in dieſem Wechſel ſich darſtellt? Dieſer Begriff iſt ſchon durch unſere Syntheſis hinreichend erwieſen.

Digitized by Google

Zweiter Theil.

Die Willensbeſtimmungen.

Das Syſtem der Willensbeſtimmungen (im engern Sinne, ſofern es die Willensbeſtimmungen ſelbſt enthält) theilt ſich in drei Perioden: 1) die Periode der Nothwendigkeit, 2) die Periode der Freiheit, 3) die Periode der Einheit der Freiheit und der Nothwendigkeit.

Erſtes Capitel.

Die Periode der Nothwendigkeit.

§. 18.

I. Das Eine.

Das Reſultat der Syntheſis war: die in ſich zurückgehende Thätigkeit iſt, indem ſie aufgehoben iſt. Sie iſt aber auch das Ganze, die Einheit der in der Syntheſis wechſelnden Elemente, und iſt als ſolche unmittelbar. Weil ſie unmittelbar iſt, iſt ſie ebenſo nur in ſich zurückgegangen, reines Inſichſein und daher zugleich und ungetrennt, rein aufgehoben zum Object. — Dem Inſichſein, das rein aufgehoben iſt im Andern, iſt das Selbſt als Ganzes, als die Einheit ſeiner ſelbſt und des Andern, ein Jenſeits. So iſt es nicht auf freie Weiſe oder durch ſich ſelbſt

Digitized by Google

Eines mit dem Andern, ſondern nur in der Form der Nothwendigkeit. Dieſes Jenſeits, das Band der Nothwendigkeit, iſt das Höhere, Göttliche für das endliche, menſchliche Selbſt, welches für ſich nur reines Element, reines Inſichſein iſt, und als ſolches rein aufgehoben in einem ihm in ſofern gänzlich fremden Andern. Allein da, wie gezeigt, das Ganze unmittelbar Element, reines Inſichſein iſt, ſo liegen beide, das Ganze und das Element, gänzlich ineinander, und das endliche Selbſt, in das Andere verſenkt, iſt darin es ſelber und in ſich. So haben wir eine Indifferenz und eine Dualität, welche, obwohl geſchieden, doch gänzlich ineinander liegen, — das Eine.

Das reine Inſichſein, das ebenſo rein aufgehoben im Andern, in es verſenkt, und doch in dieſem dunkeln Grunde wieder in ſich iſt, — dieſes erſte Dämmern des Bewußtſeins iſt das Schauen. Da hiebei das Göttliche die Identität des Subjectiven und Objectiven iſt, ſo iſt daſſelbe nicht das Object, das geſchaut wird, ſondern nur vermittelſt ſeiner wird geſchaut. Eben ſo wenig kann das Göttliche beſtimmt werden, als das Schauen; denn es iſt das ſchlechthin indifferente Ganze, und bleibt darin in ſich unverändert; nur indem es das Ganze iſt und bleibt, iſt es zugleich Element, das endliche, menſchliche Selbſt. Dieſes iſt in die Differenz geſtellt; aber das Göttliche iſt, ohne aus ſich heraus zu gehen, und ſich ſelbſt zu verlieren, zu differenziiren, oder wie man ſich ausdrücken mag, doch die jenſeitige Einheit des menſchlichen Selbſts mit dem Objecte; ſo iſt das menſchliche Selbſt das ſchauende. — Es wird jeder zugeben, daß im Schauen die drei Momente liegen: 1) die reine Hingebung an das Object; 2) das reine Inſichſein deſſen, der ſich hingibt; 3) das Inſichſein als Einheit mit dem Objecte, welches doch für es ein Fremdes, Dunkles iſt. Die gegebene Definition des Schauens enthält daher zugleich die Möglichkeit deſſelben, die Analyſe ſeiner Elemente und die Nachweiſung der Einheit dieſer Elemente; ſie iſt Dasjenige, was man eine Realdefinition nennt.

Digitized by Google

Zuſatz 1. Ich nenne die in ſich zurückgehende abſolute Thätigkeit Reflexion in ſich oder das Selbſt, ihr Aufgehobenſein zum Andern iſt daher aufgehobene Reflexion in ſich, das Selbſtloſe. Beides zuſammen erſt iſt das Ich. Die Reflexion in ſich iſt nach dieſem Sprachgebrauch nur Selbſt, nicht Ich, ſo lange ſie noch nicht als die Einheit ihrer ſelbſt und ihres Gegentheils geſetzt iſt.

Zuſatz 2. Der hier aufgeſtellte Begriff Gottes weist ſchon ſehr beſtimmt auf denjenigen vollendeten Begriff hin, der ſich uns als Reſultat ergeben wird. Gott iſt die unzertrennliche ruhige Einheit der Elemente unſeres Weſens. Aber es leuchtet aus dem Gezeigten ein, daß Gott keineswegs ſelbſt in die Differenz dieſer Elemente eingeht, um ſich aus derſelben zur Einheit wiederherzuſtellen. Denn die in ſich zurückgegangene abſolute Thätigkeit iſt das Ganze vollſtändig und vollendet; nur indem und weil ſie dieß iſt, alſo ohne daß ſie aufhört es zu ſein, iſt ſie Element. So entſpringt das menſchliche Ich aus Gott, der ewig iſt und unveränderlich. Im Einen aber iſt der Menſch unmittelbares Inſichſein und daher unmittelbar und rein aufgehoben im Object; er iſt nicht durch ſich, was er iſt, und Gott iſt für ihn nur das Band der Nothwendigkeit, das ihn mit ſeinem Andern zuſammenkettet, ohne daß er in dieſer Nothwendigkeit ſich als Freien hat. Daß er aber frei werde in Gott, iſt das einzige Ziel der Entwicklung, und dieſe Entwicklung iſt nur die Entwicklung des menſchlichen Willens, nicht Gottes; denn dieſer iſt die ewig vollendete Einheit. Zunächſt hat das Ich, als reine That, über alles Endliche ſich erhebend, und darin Gott ſuchend, ihn gefunden als die Nothwendigkeit, durch die es Eins iſt mit dem Andern, ohne es durch ſich ſelbſt zu ſein. — Dieſe Form der Entwicklung, welcher ein ſtätiges Göttliches zu Grunde liegt, ohne in ſie ſelbſt einzugehen, wird ſchon dadurch erfordert, daß der Anfangspunkt derſelben nicht ein rein Einfaches ſein kann, ſondern ein Einfaches, das ohne aufzuhören einfach zu ſein, Dualität iſt;

Digitized by Google

denn mit einem reinen Einfachen iſt nichts anzufangen, weil es von ihm aus keinen Fortſchritt gibt. Macht man das rein Einfache zum Anfangspunkt der Entwicklung, ſo muß ihm ein Unterſchied unterſchoben werden, und das Einfache wird ſelbſt in die Entwicklung hineingeriſſen.

Anm. 1. Wir dürfen das Eine nicht ſo auffaſſen, als ob das Zurückgehen in ſich, das Object zur bloßen Vorausſetzung hätte; es ließe ſich nie verſtändlich machen, wie das Subject in einem ſolchen Vorausgeſetzten ſich finden könne. Man kann weder von dem einen Elemente noch von dem andern anfangen, ſondern das Selbſt, indem es ſchlechthin und unmittelbar das Ganze iſt — iſt unmittelbar und mit einem Schlage zum Objecte aufgehoben und in ſich zurückgekehrt. So iſt es das indifferente Eine in der Dualität ſeiner ſelbſt und des Objects. Nur ſo iſt es verſtändlich, daß das Subject aus dem Object zu ſich ſelbſt kommt.

Anm. 2. Es mag auf den erſten Anblick befremdlich ſcheinen, das Schauen — die reine Theorie ſelbſt — eine Willensbeſtimmung zu nennen. Allein es iſt doch nichts anders als die unmittelbare Einheit der Elemente, welche den Willen überhaupt ausmachen. Iſt aber das Eine die erſte Willensbeſtimmung, ſo iſt in der ganzen weiteren Entwicklung der Wille eben nur er ſelbſt, und alle weiteren Beſtimmungen ſind immanente Beſtimmungen des Willens, bei welchen gar nicht über den Willen ſelbſt etwa zu einem außer ihm liegenden Object hinausgegangen wird; ſo iſt der Wille auf rein immanente Weiſe böſe, gut, frei u. ſ. f.; wir befinden uns daher im Syſtem der Willensbeſtimmungen noch in keinem Verhältniß zu einer uns gegenüberſtehenden Welt.

Anm. 3. Wollen wir für das Eine ein Beiſpiel aus der empiriſchen Welt, ſo finden wir es im Kinde, das

ganz ſelbſtlos in die Außenwelt oder in die Hingebung an die Mutter verſinkt, und doch in dieſer Selbſtloſigkeit ſeiner ſelbſt vollkommen gewiß iſt, und das immer nur leicht geſtörte Glück dieſer Einheit genießt.

§. 19.

Das Eine iſt die erſte Exiſtenz des Ich und das erſte Exiſtirende überhaupt. Es exiſtirt etwas, heißt: entgegengeſetzte Elemente ſind zur Einheit zuſammengegangen; es fängt an zu exiſtiren, es wird, ſo lange die entgegengeſetzten Elemente ſich zu vereinigen ſtreben; es hört auf zu exiſtiren, indem die Einheit ſich in ihre entgegengeſetzten Elemente auflöst. — Das Eine iſt die erſte Exiſtenz des Ich; denn in der Syntheſis iſt es nur als Streben. Das Ich iſt daher, indem es iſt, Einheit des Subjectiven und Objectiven, in das Object verſunken iſt es in ſich verſunken. Das Eine iſt aber auch das erſte Exiſtirende überhaupt, außer welchem nichts iſt, eben weil es das Eine iſt.

II. Das Böſe.

§. 20.

Das reine Inſichſein, das innerhalb der Dualität ſteht, als rein und unvermiſcht mit dem Andern, und ebenſoſehr zu dieſem rein aufgehoben, iſt ſchlechthin nicht aufgehoben, und ſeinem Aufgehobenſein rein entgegengeſetzt. Hiemit behauptet es, welches bloßes Element iſt, ſich ſelbſt als das Ganze, und zieht gleichſam ſeinen Gott in ſich herab, um in ſich ſelbſt die Einheit mit ſeinem Andern zu ſein. Aber es iſt reines Inſichſein und iſt daher, indem es für ſich das Ganze zu ſein behauptet, unmittelbar auf ſelbſtloſe Weiſe zur Einheit mit der Objectivität hinabgezogen. Dieſe Objectivität iſt nun nicht mehr rein, denn was in ihr aufgehoben iſt, iſt das Selbſt als das Ganze; das in ſich ſeiende Selbſt iſt geſetzt als auf ſelbſtloſe Weiſe Eins mit dem Objecte, und das Göttliche iſt die Tiefe, in welcher das Selbſt, ſeiner Macht widerſtandslos preisgegeben, unwillkürlich

verſinkt. So iſt das Göttliche als das Band der Einheit, welches das Selbſt in ſich zu knüpfen ſuchte, in dem ſelbſtloſen Hingegebenſein des letzteren an das Object in der Form der Nothwendigkeit geſetzt. Das Selbſt, das in dieſer Indifferenz verſchwunden iſt, iſt gemäß der Lehre vom Einen, von dieſer Indifferenz aus wieder rein in ſich und rein aufgehoben zum Andern, ſetzt ſich daher auch wieder dieſem Aufgehobenſein entgegen und ſinkt wieder in das Object als reine Indifferenz zurück u. ſ. f.

Dieſes Streben, reines Selbſt zu ſein, dieſe Selbſtſucht, welche nie befriedigt wird, iſt das reine Böſe.

Zuſatz 1. Dieſes Böſe iſt das radikale Böſe, nicht in dem Sinne, als ob es geradezu mit der erſten Exiſtenz des Ich zuſammenfiele, ſondern weil es die unmittelbare Folge dieſer erſten Exiſtenz iſt. — Der Menſch iſt daher von Natur böſe; denn er iſt als reines Selbſt, in dieſer Unmittelbarkeit ſeiner Exiſtenz, böſe.

Zuſatz 2. Das Böſe iſt rein, zum Unterſchied vom relativen und abſoluten Böſen, von welchem ſpäter die Rede ſein wird; in letzteren Formen wird das Böſe, das bis jetzt Naturböſes iſt, That des Willens. Daß man dieſe Formen des Böſen unterſcheiden muß, zeigt ſchon die Erfahrung; das Böſe zeigt ſich als reines, als Naturböſes, im früheſten Alter des Menſchen, ſpäter wird es zum Kampfe mit dem Guten, und wird zur Kraft und That. Nichts deſto weniger iſt auch das reine Böſe, wenn es auch noch nicht als That iſt, bloße Schwäche oder Trägheit, es iſt das Selbſt als reine Macht gegen das Object, oder vielmehr als Streben dieſe Macht zu ſein.

§. 21.

III. Das Gute.

Im reinen Böſen iſt das Selbſt vernichtet im Objecte, mit dem es zur reinen Indifferenz zuſammengeht. Aber es erhebt ſich wieder aus ihm; ſo iſt es als unmittelbares Inſichſein an

Digitized by Google

das Object zur Indifferenz mit ihm hingegeben, und in dieſer Hingebung es ſelbſt und bejaht. Es iſt Eins mit dem Objecte innerhalb des Objects und innerhalb ſeiner, beides auf gleich unmittelbare Weiſe; die abſolute Einheit iſt in jedem Element der Dualität geſetzt; ſo ſind beide Elemente ſelbſt in Einheit mit einander.

Anm. 1. Das Gute gehört noch der Periode der Nothwendigkeit an; denn der Wille iſt unmittelbar Eines mit dem Object in dieſem und in ihm ſelbſt, oder er ſteht noch ganz in der Dualität, ohne als deren Einheit für ſich zu ſein. Aber er iſt im Guten an ſich frei, weil er innerhalb der Dualität geſtellt, doch ſchon als Wille Einheit ſeiner ſelbſt und des Andern iſt. Wir ſetzen uns daher im guten Willen einem Willen entgegen, der uns ein blos äußerliches Geſetz vorſchreibt, das wir uns ſelbſt zu geben nicht im Stande ſind. Und wer die göttliche Macht als ſolche, als bloße Willkühr in Beziehung auf uns gedacht, zur Quelle des Guten erhebt, weiß nicht, was das Gute iſt. Hiemit hängt zuſammen, daß das Gute als Kraft des Willens durchaus die Entzweiung des Böſen vorausſetzt, denn nur indem das Eine — wenn man will die Unſchuld — zum Böſen ſich aufhebt, entwickelt ſich aus ihm diejenige Kraft der Selbſtheit, welche das Gute iſt. Der Menſch iſt von Natur gut ſo wie er von Natur böſe iſt, denn das Gute iſt, wie wir geſehen haben, die ganz unmittelbare in der Dualität ſelbſt geſetzte Einheit des Willens und der Objectivität, die unmittelbare Exiſtenz des menſchlichen Willens ſelbſt; und doch iſt der Menſch nicht gut, ſofern er blos von Natur gut iſt, ſondern er iſt durch ſich gut, auf freie Weiſe. Das Gutſein iſt nur die nothwendige Vorausſetzung wirklich guter Handlungen, und in dieſen Handlungen erſt iſt jenes Gutſein wirklich. Aus

unſerm §. erhellt, wie beides vollkommen zuſammenſtimmt, und das zweite dieſer entgegengeſetzten Momente ſelbſt von dem erſteren gefordert wird.

Anm. 2. Das Gute iſt die Einheit des Willens und der Objectivität; es wird ſich ſpäter zeigen, daß dieſe Objectivität keine andere als die diſſeitige iſt. Es beſteht daher zunächſt im Verhältniß der Menſchen zu Menſchen, und iſt hier das ſittliche Gute; ſodann in der Einheit mit der diſſeitigen Objectivität überhaupt, und in der Beherrſchung der Natur, in der Unterwerfung der Naturnothwendigkeit unter die menſchliche Freiheit, in der Hervorbringung und Feier des Schönen, in der Kraft des Denkens, welche das Univerſum durchdringt und umfaßt. Alle dieſe Functionen ſind Darſtellungen des Guten.

Anm. 3. Wenn das Gute aus dem Böſen entſteht, ſo iſt natürlich, daß dieß durch Aufhebung des Böſen geſchieht. Dieſe Aufhebung iſt nicht reine Verneinung, das Böſe wird nicht ſammt und ſonders bei Seite geworfen, ſondern nur die Entzweiung der Elemente des Ich wird beſeitigt. Die Elemente ſelbſt werden erhalten, um eine wahre höhere Einheit derſelben zu erreichen. „Das Poſitive, ſagt Schelling (Unterſuch. Seite 447) iſt immer das Ganze, oder die Einheit, das ihm Entgegenſtehende iſt Zertrennung des Ganzen, Disharmonie, Ataxie der Kräfte. In dem zertrennten Ganzen ſind die nehmlichen Kräfte, die in dem einigen Ganzen waren. Hierauf beruht der poſitive Gegenſatz des Guten und des Böſen.“ Allein der Begriff des Gegenſatzes führt hier einen falſchen Schein mit ſich; denn iſt das Gute dem Böſen blos entgegengeſetzt, ſo iſt es an den Gegenſatz gegen das Böſe gebunden, ohne zugleich ſchlechthin frei von ihm zu ſein; es iſt aber frei von ihm und hat es überwunden, in=

Digitized by Google

dem es aus der Analyſe des Einen, welche das Böſe vollzieht, eine neue Syntheſis erhebt.

Zweites Capitel.

Die Periode der Freiheit.

§. 22.

IV. Das Sollen.

Im Guten iſt der Wille innerhalb der Dualität als unmittelbares Inſichſein Einheit mit der Objectivität; weil er ſo als Glied der Dualität Eines mit dem Andern iſt, erfaßt er ſich als dieſe Einheit, und iſt durch ſich eins mit dem Objecte, aber die nothwendige Einheit mit dem Objecte iſt ihm vorausgeſetzt, und ſo erſt erfaßt der Wille ſich in ihr, und hat in dem Bande der Nothwendigkeit ſich ſelbſt als freien; ſein Gott iſt nicht mehr für ihn in der unwillkürlichen Hingabe an das Object (Natur), ſondern in ſeiner Erhebung über dieſelbe, in der Kraft ſeiner Einheit mit der Objectivität. Aber eben hiermit ſtellt er ſich auch ganz innerhalb des Gegenſatzes gegen die Objectivität; gegen die nothwendige Einheit mit dieſer als das andere Glied der Dualität: die freie Einheit des Willens und des Objects iſt nur im Kampfe gegen die unmittelbare Einheit mit dem Objecte. Sich erfaſſend in dieſer unmittelbaren Einheit iſt das Selbſt derſelben entgegengeſetzt. Sofern es ſich in ihr als dem andern Gliede der Dualität erfaßt, findet es ſich im Object als unmittelbar Eines mit ihm auf unfreie Weiſe; es findet ſich in ihm als beſtimmt. Allein indem es ſich im Objecte findet, erfaßt es ſich, über die Dualität, in die es geſtellt iſt, hinausringend, in ſich ſelbſt auf freie Weiſe als Einheit mit der Objectivität und erhebt ſich aus der unmittelbaren Einheit mit dem Objecte als negativ gegen dieſe. Dieſer Wechſel, in welchem ſich der Gegenſatz der Freiheit und der Nothwendigkeit darſtellt, der Wille als

freien ſich erfaſſend, ſogleich unwillkürlich hingezogen iſt zur unmittelbaren Einheit mit dem Objecte, gegen dieſe wieder negativ iſt u. ſ. f., iſt das Sollen im Kampfe mit dem Mögen, ſo daß jenes in der vorausgeſetzten nothwendigen Einheit des Willens und der Objectivität (dem Gotte) ſich ſelbſt als freien Willen hat, dieſes aber der Zug des freien Willens zum anderen Elemente der Dualität, zur unfreien, immer wieder weggeſtoßenen und immer wieder entſtehenden Einheit mit dem Objecte iſt.

Anm. 1. Der Begriff des Sollens vereinigt ſcheinbar ganz widerſprechende Elemente in ſich, und es iſt auſſerhalb des Syſtems der Willensbeſtimmungen, ohne Nachweiſung ſeiner Geneſis, unmöglich, die Uebereinſtimmung dieſer Elemente einzuſehen. Das Sollen nehmlich drückt eine reine Nothwendigkeit aus, welche im Gegenſatz zum bloßen Müſſen (eine Nöthigung durch bloßen Zwang) an den Willen gehend zugleich einen Selbſtzwang in ſich ſchließt. Wir haben die Einheit der beiden entgegengeſetzten Elemente durch die Ableitung des Sollens aus dem Guten nachgewieſen. Um den Begriff des Sollens verſtändlich zu machen, muß gezeigt werden, wie derſelbe Wille, der ſoll, immer auch zu einem demſelben entgegengeſetzten Mögen ſich hinneigt; denn im Kampfe gegen ein Mögen iſt der freie Wille Sollen. Kant hat in ſeiner Grundlegung der Metaphyſik der Sitten die Frage aufgeworfen, wie iſt ein kategoriſcher Imperativ möglich? Seine Beantwortung dieſer Frage läuft im weſentlichen darauf hinaus, daß über den durch ſinnliche Begierden afficirten Willen noch die Idee ebendeſſelben, aber zur Verſtandeswelt gehörigen, reinen, für ſich ſelbſt praktiſchen Willens hinzukommt, welcher die oberſte Bedingung des erſteren nach der Vernunft enthält. Wir ſehen, Kant hat hier, wie dieß überhaupt ſeine Art

Digitized by Google

iſt, richtig und ſtreng geſchieden. Aber er hat nicht gezeigt, wie der für ſich ſelbſt praktiſche Wille, und der durch Begierden afficirte einer und derſelbe iſt; da aber offenbar auf dieſer Identität das Sollen beruht, ſo hat Kant die Möglichkeit des Sollens nicht gezeigt. — Fichte hat, da wo er ſein Moralprincip beſtimmt, nicht einmal die Entgegenſetzung des reinen und des empiriſchen Willens fixirt; er war alſo gänzlich außer Stand, das Sollen zu erklären. Er ſagt: die abſolute Spontaneität iſt das Geſetz der Freiheit; inſofern dieſes Geſetz ſich ihr aufdringt, kann man es füglich ein Sollen nennen. Die Spontaneität aber dringt ſich dem Ich auf, indem es ſich in ihr als ſeinem Weſen erfaßt. Wie iſt es nun möglich, daß ſich dem Ich überhaupt etwas aufdringt, und insbeſondere wie kann ſich ihm die abſolute Thätigkeit, als welche es ſich doch erfaßt, aufdringen? Man ſieht, daß hier beſtimmte Begriffe nicht zu ſuchen ſind. In der Darſtellung der Sittenlehre ſelbſt wird der ſittliche Trieb zum Sollen gegen den Naturtrieb; aber ſo lobenswerth es iſt, daß Fichte die urſprüngliche Einheit dieſer beiden Triebe erkannt hat, ſo wenig hat er doch gezeigt, auf welche Weiſe der Urtrieb ſich in dieſe beide Triebe entzweit, und wie derſelbe Eine Wille in dieſer Verdopplung iſt; das Sollen bleibt auch hier ein Räthſel. — Haben wir nachgewieſen, wie es derſelbe Wille iſt, der in den Kampf des Sollens und Mögens eingeht, (indem er in die Dualität geſtellt, über ſie hinausringt) ſo wird es uns doch wohl auch gelingen, zu zeigen, wie dieſer ſo mit ſich entzweite Wille auch mit ſich verſöhnt und als freier Wille an die Objectivität hingegeben Eines mit ſich iſt.

Anm. 2. Das Mögen iſt von der Luſt, von der wir gleich zu reden haben werden, wohl zu unterſcheiden. Es

unterſcheidet ſich von der Luſt dadurch, daß das Sollen ſogleich gegen das Mögen, welches ſich im Objecte findet, negativ auftritt, während die Luſt ungeſtört und ſorglos in der unmittelbaren Einheit mit dem Objecte ſich ſelbſt hat.

Anm. 3. Das Sollen iſt überhaupt die Art, in welcher der Menſch frei iſt in Gott und das göttliche Band der Nothwendigkeit in ſich herabzieht; es iſt das Geſetz der Freiheit, in welchem Gott ſich in unſerm Innern ankündigt. — Aber es iſt auch eine einſeitige Form, in welcher Gott für uns iſt, er iſt nur für uns im Kampfe gegen die Objectivität, es iſt nicht zugleich die Hingebung, in welcher er für uns iſt.

§. 23.

V. Die Willkür und die Luſt.

Der Wille iſt im Sollen nicht blos negativ gegen die Objectivität, ſondern geht in der Art, wie er iſt, mit derſelben zuſammen, und erfaßt ſich in ihr als Eines mit ihr. Der Ausgangspunkt des Willens iſt daher das indifferente Zuſammengehen des Selbſts mit dem Objecte (die dunkle Tiefe, in welcher der Gott wohnt), aber das Selbſt erhebt ſich aus dieſer nothwendigen Einheit mit der Objectivität, als in ihm ſelbſt freie und verſöhnte Einheit mit derſelben. Auf dieſe Weiſe iſt die Freiheit und die Nothwendigkeit oder die ſubjective und die objective Einheit jede an ihr ſelbſt vollſtändig. Die Nothwendigkeit iſt nicht mehr reine, das Selbſt verſchlingende Nothwendigkeit; denn die Freiheit ſich aus ihr erhebend, ſteht ihr zur Seite. Beide aber, die Freiheit und Nothwendigkeit, ſtehen als Extreme einander gegenüber, ſie bilden eine Dualität. Das in ſich freie Selbſt iſt unmittelbar hingegeben an die Einheit mit dem Objecte und erfaßt ſich als dieſe Einheit, ohne ſich mit dem Objecte zu entzweien; es fühlt ſich frei, indem es an das Object hingegeben und durch es beſtimmt iſt — die Luſt.

Als freie Einheit mit der Objectivität aber geht der Wille aus der Hingebung an ſie in ſich zurück und iſt in ſich Einheit mit der Objectivität; allein als ſolcher iſt er wieder Element der Dualität und findet ſich, hingegeben an das Object, in dieſem als Einheit mit ſich u. ſ. f. Nun iſt der Wille, der als in ſich Eins mit dem Andern unmittelbar und unwillkürlich hingegeben iſt an daſſelbe, und ſich als Eines mit dem Objecte in dieſem findet, durch das Object beſtimmt. Indem daher der Wille auf die gezeigte Weiſe in der Luſt aus dem Beſtimmtſein in ſich zurückgeht, ſo ſetzt er ſich als beſtimmt und zunächſt ſo, daß er nicht beſtimmt iſt, durch das vorhandene Object. Wir haben aber ebenfalls geſehen, daß der Wille in der Luſt wieder unmittelbar beſtimmt iſt. Dieſer Wechſel, beſtimmt zu ſein, und nicht beſtimmt zu ſein, iſt die Willkür. Das Motiv dieſes Wechſels aber iſt das Streben des Willens, ſich ſelbſt zu beſtimmen; denn der Wille aus ſeinem Beſtimmtſein in ſich gehend, ſetzt ſich hiemit zwar als beſtimmt, allein dieſes Selbſtbeſtimmen iſt nur verſchwindend, es iſt nur Nicht-Beſtimmtſein durch ein Object, und es tritt ſogleich an ſeine Stelle das unmittelbare Beſtimmtſein. Man ſieht leicht, daß Luſt und Willkür Wechſelbegriffe und nur darin noch unterſchieden ſind, daß in jener das Beſtimmtſein, in dieſer das Nichtbeſtimmtſein ſich hervorhebt; aber doch iſt die Luſt keine Luſt ohne Wechſel der Objecte, und die Willkür keine Willkür ohne das Verweilen der Luſt auf einem beſtimmten Objecte.

Anm. 1. Die Willkür erſcheint als das reine, einfache Nichtbeſtimmtſein des Willens gegenüber einem vielfachen Beſtimmtſein, und als die Möglichkeit, in ihrem reinen Nichtbeſtimmtſein durch das Eine oder Andere dieſer Objecte ſich beſtimmen zu laſſen. Aber in den Objecten iſt ſie beſtimmt und die Bewegung, in der ſich die Willkür ergeht, der Wechſel der Objecte, der für ſie erforderlich iſt, zeigt, daß ſie nur der Wechſel iſt, beſtimmt und nicht beſtimmt zu ſein; die Objecte,

Digitized by Google

auf welche ſich das Selbſt in ihr bezieht, gehören ebenfalls zu ihrem Begriffe. Die Willkür iſt nur Streben, ſich ſelbſt zu beſtimmen, Streben zur Freiheit; ſie iſt, wie ſie iſt, in Wahrheit nur als beſtimmt; nur daß ſie jetzt ſo, jetzt anders beſtimmt iſt, darin regt ſich die Freiheit, denn es iſt die Folge des Strebens, ſich ſelbſt zu beſtimmen. Die Vielheit der Objecte, als Gegenſtand der Willkür, iſt die breite Baſis, auf der ſich die Freiheit erhebt, aber erſt erhebt, ohne ſchon wirklich zu ſein.

Anm. 2. Die Willkür geht auf alle möglichen Objecte, ſofern ſie nur darzu ſich eignen, daß der Wille durch ſie beſtimmt ſei und wieder nicht. Das Gute und das Böſe aber iſt kein Gegenſtand der Willkür, denn im Verhältniß zu demſelben iſt der Wille, indem er ſich als beſtimmt findet, keineswegs nicht beſtimmt, ſondern er erſetzt ſich als beſtimmt, und ſchreibt ſeinem Handeln eine Regel vor; dieß thut der Böſe wie der Gute, und der Böſe, indem er ſich dem Guten entgegenſetzt, weiß und ſetzt das Gute als die Nothwendigkeit, welcher der Wille unterthan iſt. Die Freiheit der Willkür muß alſo von der ſittlichen Freiheit, welche eigentlich allein Freiheit iſt, wohl unterſchieden werden.

Anm. 3. In der Lehre von der Freiheit handelt es ſich nicht blos darum, daß gezeigt werde, wie es möglich ſei, daß der Wille nicht beſtimmt ſei, ſondern ebenſogut darum, zu zeigen, wie es möglich ſei, daß er beſtimmt werde. Der Determinismus fehlt darin, daß er das Beſtimmtſein nur als Factum geltend macht, ohne deſſen Möglichkeit nachzuweiſen, ſowie der Indeterminismus in Beziehung auf das Nichtbeſtimmtſein denſelben Fehler ſich zu Schulden kommen läßt. Ich habe gezeigt, daß beides zugleich entſteht und nur miteinander möglich iſt; es wird uns daher auch mög-

Digitized by Google

lich ſein, die Einheit der Selbſtbeſtimmung und des Beſtimmtſeins als die wahre Freiheit zu finden.

Anm. 4. Aus dem Purismus des Sollens folgt der Eudämonismus der Luſt, welcher dadurch ſich vollkommen charakteriſirt, daß die Luſt zugleich Willkür iſt. Widerlegt ſich ſo der einſeitige Purismus, ſo iſt dieſer doch auch der Grund des Eudämonismus, und es wird ſich eine Einheit beider ergeben, welche den wahren Begriff des Sittlichen möglich macht — die Einheit des Sollens und der Luſt. Die Luſt, die auf freie ſelbſtſtändige Weiſe in dieſer Einheit ſteht, iſt dasjenige, was man das Erlaubte nennt; allein ſie iſt weit mehr, ſie iſt das vom ſittlichen Sollen unzertrennliche Sittlichſchöne.

§. 24.

VI. Die Freiheit.

Die Realität des Strebens der Willkür, ſich ſelbſt zu beſtimmen, liegt unmittelbar in ihm ſelbſt. Das Selbſtbeſtimmen, zum Beſtimmtſein hinabſinkend, erhebt ſich wieder aus ihm; es iſt in demſelben es ſelbſt. So hat es ſich erreicht. Das Selbſt iſt in Einem in ſich reflectirt im Andern und in ſich die Einheit mit ihm und ebenſo Element und geſetzt als ſelbſtlos Eines mit dem Andern. Das Selbſt iſt in ihm ſelber dieſe Indifferenz, welche zugleich Dualität iſt. Beides iſt geſetzt als Beſtimmung des Selbſts; es iſt ſo innerhalb ſeiner ſelbſt. In der dunkeln Tiefe der nothwendigen Einheit mit dem Objecte leuchtet ſelbſt das Licht der Freiheit, und das menſchliche Weſen iſt nach ſeinen beiden Seiten, der Hingebung und der Kraft des Selbſts, Eines mit der Gottheit und ruht in ihrem Schooße im Zuſtande der Unſchuld. Die Dualität ſelbſt iſt Indifferenz. Aber die Indifferenz iſt auch weſentlich als Dualität; das Selbſt und ſein Anderes ſind in der Einheit noch als Elemente, als Glieder und jedes für ſich iſt noch nicht geſetzt das Ganze, obwohl die Einheit innerhalb des Selbſts

liegt. Eine Bemerkung, deren Bedeutung ſpäter vollkommen eingeſehen werden wird.

Anm. Nur von dieſer indifferenten Einheit der Freiheit und der Nothwendigkeit aus iſt es möglich, daß die Freiheit durch ihre eigene That ſich mit der Nothwendigkeit vereine, und ſo wahre wirkliche Freiheit ſei. Aus der nachgewieſenen Indifferenz und Dualität erhebt ſie ſich, um ſich als Einheit ihrer ſelbſt und ihres Gegentheils zu realiſiren; was der Wille iſt, iſt er eben ſo ſehr urſprünglich durch ſich ſelbſt, als er es auf unwillkürliche nothwendige Weiſe iſt; und Beides fällt eben ſo urſprünglich zuſammen. Dieß gilt nicht bloß für den Willen in abſtracto, ſondern für jeden einzelnen Willen; jeder Einzelne iſt urſprünglich, was er iſt, unmittelbar und unwillkürlich, und ungetrennt davon ſeine eigene That. Sein wirkliches Handeln beſteht nur darin, daß er, was er iſt, für das Bewußtſein zur That erhebt; dieß aber iſt nicht möglich ohne die bemerkte indifferente Dualität, die weſentliche Einheit des Selbſtbeſtimmens und des Beſtimmtſeins; in dieſer liegt das Myſterium der Freiheit.

§. 25.

Das Selbſtbeſtimmen iſt Eins mit dem Beſtimmtſein; dieſe Indifferenz iſt bloſe Dualität, in welcher keines der Glieder geſetzt iſt als die Einheit, welche die beiden Glieder in ſich ſelbſt vereint, aber das Selbſt iſt dieſe Indifferenz innerhalb ſeiner. Das Selbſtbeſtimmen, das unmittelbar ruht im Beſtimmtſein, erhebt ſich daher aus der Indifferenz, und macht ſich als die Einheit ſeiner ſelbſt und des Beſtimmtſeins geltend. Da die Indifferenz die Form der Dualität hatte, in welcher die Selbſtbeſtimmung zugleich nur Element eines Ganzen war, ſo wird ihre Erhebung aus der Indifferenz nothwendig zur Entgegenſetzung gegen die andere Seite der Dualität, das Beſtimmtſein.

Digitized by Google

Der Wille, aus der Indifferenz herausgehend, um in der Kraft der Selbſtbeſtimmung die Einheit mit ſeinem Beſtimmtſein zu ſein, ſetzt ſich, ſo ſich als beſtimmt ſetzend, in einem und demſelben untheilbaren Acte ſeinem Beſtimmtſein entgegen. So erhebt ſich aus der urſprünglichen Dualität, in welcher das Selbſtbeſtimmen und Beſtimmtſein noch indifferent in einander liegen, der Widerſtreit des Willens mit ſich ſelbſt — ein Widerſtreit, der ſeinen Grund darin hat, daß die Selbſtbeſtimmung, ſich zum Ganzen erhebend, doch um der urſprünglichen Dualität willen nur Element iſt.

Der Wille, ſich ſetzend als beſtimmt, iſt als Wille durch ſeine That gut, er hat in der Kraft der Freiheit das Gute als unabweisliche Nothwendigkeit. Aber er ſetzt ſich in einem und demſelben Acte dieſem Beſtimmtſein, das er ſelbſt immer als das ſeinige ſetzt, der Nothwendigkeit ſeines Weſens, dem Guten, entgegen und iſt böſe. Der aus der Indifferenz hervorgebrochene Widerſtreit iſt daher der Widerſtreit des Guten und des Böſen. In dieſem Widerſtreit iſt der Wille die fortwährende Verkehrung ſeiner ſelbſt als guten Willens in den böſen; denn in jedem Augenblicke, in welchem er ſich ſetzt als beſtimmt und damit gut iſt, ſetzt er ſich dem Beſtimmtſein entgegen und iſt böſe, und indem er ſich dem Beſtimmtſein entgegen ſetzt, ſetzt er ſich als beſtimmt und iſt gut. In dieſem Wechſel verſchwindet das Gute immerfort ins Böſe; der Wille verwendet immer nur die Kraft, die er hat als guter Wille, zur Kraft des Böſen, das Böſe ſelbſt iſt keine ſelbſtſtändige eigenthümliche Kraft; dieſe kommt nur dem Guten zu. — Der Widerſtreit des Guten und des Böſen beſteht daher nicht darin, daß der Menſch das eine Mal wirklich ſich als den guten Willen feſthält, und dann wieder ſich als böſen; würde er wirklich ſich als den guten Willen feſthalten, die Macht des Böſen verſchwände augenblicklich in Nichts: ſondern er hält ſich als den böſen feſt; aber dieſes feſthalten iſt nicht möglich, ohne daß er doch immer wieder gut iſt (weil

er ſich ſelbſt ſetzt als beſtimmt) und das Auftreten des guten Willens iſt unmittelbar ſeine Verkehrung in den böſen Willen.

Zuſatz 1. Das Böſe, das im Widerſtreit mit dem Guten iſt, iſt das relative Böſe zum Unterſchied vom reinen und abſoluten Böſen.

Zuſatz 2. Das Gute iſt das Geſetz des Willens, das er ſich ſelbſt frei gibt (indem er ſich ſelbſt ſetzt als beſtimmt.) Aber indem er ſich ſetzt als beſtimmt im Gegenſatz gegen ſein Beſtimmtſein, ſo iſt das Böſe ebenfalls ein Geſetz, welches der Wille ſich vorſchreibt dadurch, daß er ſich das Geſetz des Guten vorſchreibend unmittelbar gegen dieſes auftritt. Denn Geſetz iſt dasjenige, in welchem der Wille beſtimmt iſt, was ſomit für den Willen eine Nothwendigkeit iſt. Das Böſe iſt daher nur darum ein Act der Freiheit, weil es eine Regel iſt, die der Menſch ſich ſelbſt vorſchreibt; und eine ſolche Regel iſt es nur dadurch, daß der Menſch ſich zum Guten beſtimmend unmittelbar ſich zum Böſen beſtimmt. Zugleich handelt der Menſch ſo erſt mit dem Bewußtſein, daß das Böſe, das er thut, dem Guten entgegengeſetzt iſt; — dieſes Bewußtſein und jene Freiheit ſind daher eines und daſſelbe. —

Zuſatz 3. Im Zuſtande der Indifferenz oder der Unſchuld dämmert erſt das Bewußtſein; mit dem Heraustreten aus demſelben entſteht auch das Bewußtſein; das Bewußtſein iſt nur erklärlich ohne eine urſprüngliche Indifferenz, welche ſogleich Dualität iſt, und ſobald man dieſe eingeſehen hat, iſt auch das Bewußtſein vollkommen erklärlich. Die Möglichkeit der Freiheit und die Möglichkeit des Bewußtſeins iſt eine und dieſelbe; die urſprüngliche Möglichkeit beider liegt aber in dem von uns aufgeſtellten Anfang.

Zuſatz 4. Das relative Böſe ſtellt ſich in einer Reihe von Handlungen dar. In dieſer Reihe ſucht der Wille die Einheit mit ſich ſelbſt, erneut aber immerfort nur ſeinen Widerſtreit mit ſich; dieß allein iſt die Conſequenz des Böſen.

Zuſatz 5. Der Menſch iſt nicht Sklave des Böſen (ſo-

Digitized by Google

fern dieſes relativ und That iſt): ſondern nur das Gute iſt eine Macht über ihn, der er ſich durch Freiheit zu erwehren ſucht, obwohl dieſe Freiheit ſelbſt es iſt, welche jene Macht ſetzt und hervorruft. Inſofern kann man ſagen: die bloße Nothwendigkeit des Guten iſt es, welche den Willen zum Böſen treibt; ein Satz, der nach allem Bisherigen nicht mißverſtanden werden wird. Das Gute wollend will ich das Böſe; denn indem ich das Gute will, tritt daſſelbe mir nur als Nothwendigkeit entgegen. Das Wollen als ſolches ſetzt ſich daher der Nothwendigkeit entgegen, in der es aufgehoben iſt; denn gegen dieſe muß es ſich als Wollen frei verhalten. —

§. 26.

In der Willkür iſt das Selbſtbeſtimmen immer nur ein verſchwindendes, nur als Streben; unmittelbar Eins mit dem Beſtimmtſein iſt es in der Unſchuld der Indifferenz. Aber es muß als Selbſtbeſtimmen Eins ſein mit dem Beſtimmtſein, die unmittelbare Einheit muß eine freie werden. Dieſe freie Einheit ergibt ſich als das Reſultat des Widerſtreits des Böſen und Guten.

Der Wille ſich ſetzend als beſtimmt iſt unmittelbar beſtimmt. Jener Act iſt daher in der Form der Entgegenſetzung gegen das Beſtimmtſein; er erhält und erneut ſich aber immer in dieſem Gegenſatze als dem vorausgeſetzten andern Gliede der Dualität. Er bejaht ſich daher in ſeinem Beſtimmtſein; aufgehoben in der Macht des Guten erfaßt er ſich in ihr, und iſt als ſich ſelbſt beſtimmender Wille Einheit ſeiner ſelbſt und des Beſtimmtſeins.

So hat der Wille rückhaltlos der Macht des Guten ſich hingebend in dieſer Macht ſeine Kraft. Beides iſt untrennbar Eins. So iſt die Indifferenz der Unſchuld vermittelſt der Ueberwindung des Widerſtreits des Guten und des Böſen zur Kraft des Willens und in den Tag des Bewußtſeins erhoben. Aber der Wille geht hiebei vom unmittelbaren Beſtimmtſein aus, und ſteht innerhalb der Dualität; in dieſem erfaßt er ſich ſelbſt als

Digitized by Google

Einheit des Selbſtbeſtimmens und des Beſtimmtſeins, er iſt daher immer wieder unmittelbar beſtimmt und zu dieſem als dem andern Gliede der Dualität aufgehoben. Der ſich ſelbſt beſtimmende Wille iſt daher das Streben, in ihm ſelbſt, in ſeiner Kraft die Syntheſis ſeiner ſelbſt und des Beſtimmtſeins zu ſein. Er ringt über das Objective unendlich hinaus, um über alles Verhalten zum Objecte erhaben ſich in ſeiner Innerlichkeit als Identität mit ſeinem Objecte feſtzuhalten, und fühlt ſich hierin als die Macht über das Object; denn zu dieſem als Einheit mit ihm zurückfallend gewinnt er ſich als dieſe Einheit, ohne daß er jedoch wirklich aus dem Dualismus ſeiner ſelbſt und des Objectiven herauskommt. So ſtellt es ſich in dieſem Wechſel dar, daß der Wille, indem er beſtimmt iſt, ſich ſelbſt beſtimmt; das Sichſelbſtbeſtimmen hat keine Schranke, keine Hemmung mehr an der Nothwendigkeit des Beſtimmtſeins. Zugleich aber iſt das Beſtimmtſein immer noch die Vorausſetzung, von welcher aus der ſich ſelbſt beſtimmende Wille in ſich geht als Einheit mit demſelben. Dieß iſt der Begriff der Freiheit.

Da die Selbſtbeſtimmung That, Handlung iſt, ſo ſtellt ſich die Freiheit dar in einer Reihe von Handlungen, in welcher der Wille immer mit ſich ſelbſt vollkommen übereinſtimmt. Jede Handlung oder Selbſtbeſtimmung ruft wieder als ſolche das Beſtimmtſein hervor, um ſich wieder an dieſem als frei zu bewähren u. ſ. f. ins Unendliche. Die Freiheit iſt das fortwährende Spiel des Kampfs mit der Nothwendigkeit, welches Spiel nur ein fortwährender Sieg, und nicht blos Sieg über die Nothwendigkeit gleich als einen Feind, ſondern die fortwährende Verſöhnung mit ihr in der Entzweiung iſt.

Die Selbſtbeſtimmung ſtrebend die Einheit ihrer ſelbſt und des Beſtimmtſeins zu ſein, iſt das Sollen, das in ſeinem Mögen es ſelbſt iſt. Dieſes Sollen ſtellt ſich daher in einer Reihe von Handlungen dar, in welcher aus jeder Handlung eine immer neue Kraft des Guten ſich erhebt, und wie wenn nichts

geſchehen wäre, die Aufgabe immer neu ſich ſtellt, in welcher der Wille in jede einzelne Handlung die ganze Kraft des Guten zuſammen drängt, nur um ſie ſelbſt wieder zur Quelle unendlich vieler Handlungen zu machen.

Anm. 1. Der Begriff der Freiheit enthält die Negation eines vorausgeſetzten Beſtimmtſeins des Willens; dieſe Negation kann nur dadurch eingeſehen werden, daß gezeigt wird, wie der Wille im vorausgeſetzten Beſtimmtſein ſich ſelbſt beſtimmt. Die Freiheit ſchränkt ſich aber auch allein darauf ein; daß aus dieſer Selbſtbeſtimmung eine Realität, ein Objectives folgt, und wie dieß möglich iſt, dieß zu zeigen, geht über den Begriff der Freiheit hinaus, und gehört in den Begriff des höchſten Guts. Der Begriff der Freiheit iſt erwieſen, ſobald gezeigt iſt, daß der Wille im vorausgeſetzten Beſtimmtſein (dem Objectiven) ſich ſelbſt beſtimme. Da die Freiheit auf der Einheit der Selbſtbeſtimmung und des Beſtimmtſeins beruht, dieſe Einheit aber in die Selbſtbeſtimmung fallen muß, ſo iſt die Freiheit für ſich nur ein Streben nach ſich ſelbſt; ſie iſt wirklich erſt dann, wenn der Wille als abſoluter ſich aus ſich ſeine Objectivität gibt. Hieraus ergeben ſich wichtige Folgen; denn es iſt hiemit einerſeits die Abſtraction einer Freiheit, welche ſich der Organiſation, der Objectivirung widerſetzt, abgewieſen; andererſeits aber iſt auch die Freiheit, weil ſie das vorausgeſetzte Beſtimmtſein aufzuheben ſtrebt, die Quelle dieſer Objectivität, ungeachtet wir noch gar nicht einſehen, auf welche Weiſe ſie dieß iſt. — Dürfen wir das Chriſtenthum in ſeiner urſprünglichen Form mit dem Begriffe der Freiheit identiſch ſetzen, was man wohl zugeben wird, wovon jedoch die ReligionsPhiloſophie den Beweis zu liefern hat: ſo folgt, daß das Chriſtenthum ſelbſt einer Realiſation bedarf, welche ſeine Ge-

Digitized by Google

ſchichte liefert. Wenn nun dieſe Realiſation der Freiheit (wie man leicht ſieht) allein darauf ausgeht, daß der menſchliche Wille als abſoluter die Einheit ſeiner ſelbſt und der Objectivität wird, und damit aufhört, blos Glied der Dualität zu ſein, und ſich auf ein vorausgeſetztes Object zu beziehen: was wäre gegen dieſe Conſequenz einzuwenden? Wir können uns nie mehr auf das urſprüngliche Chriſtenthum zurückſchrauben, wir ſtehen in ſeiner Geſchichte, und arbeiten an der Realiſation der Freiheit, die ſein Weſen iſt. Haben wir aber auch auf dieſe Weiſe das Weſen des Chriſtenthums aus der Natur des menſchlichen Willens ableiten können, ſo bedürfen wir keiner Offenbarung noch einer Selbſtentwicklung Gottes, um das Chriſtenthum entſtehen zu laſſen, ſondern wir bedürfen nur einer etwas genaueren Einſicht in unſere eigene menſchliche Natur; denn der Wille, der eben ſo ſehr als ſich ſelbſt beſtimmend, wie als hingegeben an das Beſtimmtſein auf dieſe gedoppelte Weiſe ſeinen Gott hat, iſt in dieſer Dualität und in der Syntheſis, auf welche er dieſelbe zurückzuführen ſtrebt, in Wahrheit nur er ſelbſt als menſchlicher Wille, wenn auch Gott als die ewige Einheit vorgeſtellt wird, die ſelbſt in dieſe Dualität auseinander geht; man ſehe die Lehre vom Einen und insbeſondere den Uebergang vom Einen zum Böſen, welcher — die Grundlage aller weiteren Entwicklung — ganz nur vom menſchlichen Selbſt aus gemacht worden iſt. Ich frage, wie will man die Freiheit des menſchlichen Willens, die doch zu ſeiner Natur gehört, begreiflich machen, wenn das Chriſtenthum nicht aus der Natur des Menſchen ſelbſt gefloſſen ſein ſoll?

2. Der Wille opfert ſich der Macht des Guten; ſo eignet er ſich, ſeiner Freiheit, dieſelbe an, während ſie im Böſen

bloße Nothwendigkeit für ihn war; der Wille iſt nur gut und darin frei, indem er ſich dem objectiven Guten hingibt, ſo gerade macht er es ſubjectiv. Aber es iſt derſelbe Wille, der im Widerſtreit des Böſen und des Guten befangen und an dieſem eine fremde negative Macht hatte, und der ſich hingebend an die Macht des Beſtimmtſeins mit dieſem ſich vereint, und ſo der negativen Macht des objectiven Guten widerſtandlos anheimfallend ſeine Kraft in ihr gewinnt und Freiheit und Nothwendigkeit verſöhnt. So iſt es verſtändlich, daß der gute Wille an der Stelle des böſen die Strafe leidet, welche dieſem gebührte. Aber hiebei iſt nicht zu vergeſſen, daß der gute Wille nicht blos um des böſen willen, ſondern eben ſo gut um ſeiner ſelbſt willen leidet; denn nur in dieſem Leiden iſt er gut; ſo wie es für den böſen Willen kein fremder Wille iſt, der die Strafe übernimmt, denn was könnte hieraus Gutes für ihn werden? ſondern der Wille, der das Weſen des Böſen ſelbſt iſt, iſt derſelbe Wille, der dem Beſtimmtſein ſich hingebend auf freie Weiſe gut iſt, wie dieß aus unſerer Deduction der Freiheit klar erhellt. Die gewöhnliche Lehre von der Stellvertretung geht von einem einſeitigen Geſichtspunkte aus; ſie fragt zuerſt, was die Macht des Guten erfordere; ſie erfordert, daß die Negation des böſen Willens, welche ſie iſt, vollzogen werde. Aber daß nun dieſe Negation nicht am böſen Willen, ſondern am guten vollzogen werden könne (was gerade die Hauptſache iſt,) dafür weiß ſie keinen nur irgend haltbaren Grund anzugeben; vielmehr wird objectiv von der Macht des Guten ausgegangen, ſo folgt immer nur, daß der böſe Wille negirt werden müſſe, weiter aber ganz und gar nicht. Wir müſſen anthropologiſch vom Willen ausgehen, um einzuſehen, daß der Wille, damit er gut ſei, ſich dem objectiven Guten hinzugeben habe. Dieſe Auffaſſung der Lehre von der Verſöhnung iſt dem Weſen nach in der Lehre enthalten, welche von dem Begriffe der Liebe Gottes ausgeht, und Gott ſelbſt aus lauter Barmherzigkeit ſich in ſeinem Sohne in den Tod für die Sünde dahingeben läßt. Allein hier iſt

Digitized by Google

keineswegs klar, wie Gott auf der einen Seite als Liebe, auf der andern Seite als die gegen das Böſe negative Macht des Guten gefaßt ſoll mit ſich zuſammenſtimmen können; wie es möglich iſt, daß er ſich ſich ſelbſt opfert; vor dieſem Widerſpruche gibt es keine Rettung, als die anthropologiſche Lehre von der Verſöhnung; denn die Dualität der Freiheit und der Nothwendigkeit, an welche als ihre Macht jene ſich hingibt, iſt Sache des Menſchen, nicht aber Gottes.

3. Behält man den Zuſammenhang der aufgeſtellten Lehre von der Freiheit mit dem Ganzen des Syſtems der Willensbeſtimmungen im Auge, ſo ſieht man leicht, daß dieſelbe ſchon gleich von vornherein, gleich in unſerm Anfange, angelegt war. Wir haben hier dieſelbe Dualität der Elemente, welche zugleich Indifferenz war, und dieſelbe Erhebung der Thätigkeit, welche ſich ſpäter zum Selbſt ausbildet, zerbrach dieſe Indifferenz, um ſie in der Syntheſis, in der Thätigkeit (an ſich der Freiheit) wiederherzuſtellen; und die ganze weitere Entwicklung iſt nichts anderes als eine weitere Beſtimmung dieſes Begriffs. Wollen wir aber nicht ſo weit zurückgehen, ſo hat ſich uns das Eine dahin beſtimmt, daß an die Stelle des dunkeln Bandes der Nothwendigkeit, welches in Einem die Elemente zuſammenknüpft, das Band der lichten Freiheit tritt; aus der Indifferenz des Sichſelbſtbeſtimmens und des Beſtimmtſeins hat ſich unmittelbar das Ich erhoben, das ſich ſetzt als beſtimmt. So gewinnen wir vermittelſt unſerer Deductionen einen beſtimmten, nach allen Seiten hin vollkommen denkbaren Begriff der Freiheit.

4. Wenden wir unſern Begriff ſogleich auf das Empiriſche an, ſo wird man leicht zugeben, daß jeder Menſch eine urſprüngliche Eigenthümlichkeit iſt, welche er hat als dieſer individuelle Menſch, daß dieſe Eigenthümlichkeit ein gewiſſes Diſponirtſein, Beſtimmtſein für dieſes oder jenes, dieſe oder jene Handlungsweiſe, iſt. Wir beurtheilen einen Menſchen immer ſo, daß er nach dieſer ſeiner Eigenthümlichkeit gehandelt habe, und doch loben oder tadeln wir ihn, daß er ſo handelt,

Digitized by Google

offenbar weil wir dieſe Eigenthümlichkeit wieder, ohne daß ſie aufhört ſein nothwendiges Weſen zu ſein, als ſeine That, als die Macht ſeiner Freiheit betrachten. Allein wir dürfen den wirklichen Menſchen nicht ſo iſolirt auffaſſen; er iſt nicht blos ſein Werk, ſondern zugleich das Werk anderer Menſchen, der äußeren Welt, Natur, die ihn umgibt, der Lage, in die er kommt. Gewiß er macht, weil er Ich iſt, ſeine Eigenthümlichkeit zu ſeiner That; aber indem er dieß thut, tritt er unmittelbar, (wie aus dem Bewieſenen leicht zu folgern iſt) in ein Verhältniß zu Anderem, zu andern Menſchen; wird er hier Uebereinſtimmung oder Widerſpruch finden? Dem Widerſpruch wird er Widerſpruch entgegenſetzen, der Uebereinſtimmung aber wird er ſelbſt hingebend ſich öffnen und entgegenkommen. So wird ſeine Eigenthümlichkeit eine mehr zum Böſen oder zum Guten hinneigende Richtung erhalten. Wir handeln daher immer gemäß unſerer Eigenthümlichkeit, ſofern dieſe in jedem Augenblicke unſere That iſt, und die Art, in welcher ſich dieſe geltend macht, durch unſere Umgebung modificirt wird; in dieſen Modificationen ſind die Motive einer jeden Handlung enthalten. Wir handeln immer frei und nothwendig zugleich, ſofern wir überhaupt thun können, was wir wollen, und keinem Zwang unterworfen werden. Wir dürfen aber nie vergeſſen, daß der wirkliche Menſch immer eben ſo ſehr durch die Geſellſchaft u. ſ. f. als durch ſich ſelbſt zu dem gemacht wird, was er iſt, und ſeine Eigenthümlichkeit immer auch von außen eine beſtimmte Richtung erhält. Wie aus dem aufgeſtellten Begriffe der Freiheit als eines Wechſels der That und der Hingebung (ein Wechſel, der als die Natur des M e n ſ ch e n ausdrückend im Dieſſeits, ſomit in der menſchlichen Gemeinſchaft wirklich iſt) erhellt, iſt das Gute gerade, indem es That iſt, nie blos That des Einzelnen, ſondern Geſammtthat, denn es iſt nur möglich im harmoniſchen Zuſammenwirken Aller. Ebenſo iſt das Böſe, dasjenige nehmlich, welches täglich und immer geſchieht, nie blos That des Einzelnen, ſondern wieder Geſammtthat; denn die

Digitized by Google

Reaction des Einzelnen gegen das Band der Gemeinſchaft mit Andern iſt nie bloße Thätigkeit, ſondern zugleich Leiden, ſie iſt gegenſeitig. Dieſe Lehre iſt vollkommen geeignet, jenen abgeſchmackten Tugenddünkel niederzuſchlagen, der durch ſeine Tugend ſich einen Rang erworben zu haben glaubt, um von demſelben aus auf andere Menſchen, denen es nicht ſo gut geworden iſt, ſo tugendhaft zu ſein wie ſie, als auf Weſen anderer Gattung niederzuſehen.

5. Wir haben die Willkür von der eigentlichen ſittlichen Freiheit geſchieden; die Willkür, ſofern ſie handelt, iſt immer heteronomiſch. Dagegen iſt die eigentliche Selbſtbeſtimmung immer ſittlicher Natur, und weil die Willkür ein Streben zur Selbſtbeſtimmung iſt, ſo ſoll der Menſch in Allem, was er thut, ſich ſelbſt beſtimmen, er ſoll nur ſo weit beſtimmt ſein, als er darin wirklich ſich aus ſich beſtimmt. — Die Scheidung der Willkür von der eigentlichen Freiheit iſt für die Frage über den Indeterminismus und Determinismus wichtig. Wie lächerlich wäre es, darauf zu beharren, daß man jetzt vom Stuhle aufſtehen oder ſitzen bleiben könne nach Belieben, ohne alles Motiv; jeder wird ſich gefallen laſſen, daß hier ein wenn auch dunkles Gefühl des Angenehmen entſcheide. Aber auch wie würde es ſich mit der Sittlichkeit oder Unſittlichkeit einer Handlung vertragen, wenn ſie (nach der Lehre des Indeterminismus) aus der reinen Gleichgültigkeit gegen das Gute und Böſe heraus geſchehen würde, da doch eine Handlung nur durch das Motiv *) ſittlich oder unſittlich iſt, oder wenn ſie (nach der Lehre des conſequenten Determinismus) das Reſultat eines Beſtimmtſeins des Willens wäre ohne wirkliche, in ſich reflectirte, Selbſtbeſtimmung.

6. Der Leſer wird durch die im Texte enthaltene Lehre von der Freiheit ſogleich an Kant und Schelling erinnert worden

*) Ich hoffe nicht, daß man ſagen werde, man eigne ſich willkürlich die Motive an, denn dann wäre ja die Handlung doch urſpünglich ohne Motiv und daher gegen alle Werthbeſtimmung indifferent.

ſein. Die Kant'ſche Lehre von der Freiheit beruht theils auf dem Dualismus des Dings an ſich und der Erſcheinungen, theils ſofern ſie als eigentlich ſittliche gefaßt wird, auf dem Verhältniß des menſchlichen Willens zum Sittengeſetze. Die Handlungen der Menſchen gehören beiden Welten, der Welt der Erſcheinungen und der intelligiblen Region des Dings an ſich an; dort ſtehen ſie unter dem Geſetze der Cauſalität und ſind nothwendig, aber der Wille, als intelligibel gedacht, als der intelligible Character des Menſchen, iſt die ſchlechthin freie Urſache der Handlungen, während vermöge ſeines empiriſchen Characters ſeine Handlungen eben nur der Nothwendigkeit unterworfen ſind. Durch dieſe Unterſcheidung glaubte Kant die Freiheit der Handlungen mit dem Geſetze der Cauſalität zu vereinigen. Allein er hat keineswegs gezeigt, wie derſelbe Wille zugleich intelligibel und zugleich empiriſch ſein könne, wie die Handlungen deſſelben Willens frei und zugleich nothwendig ſeien. Wir haben nach ſeiner Lehre nur zwei Willen, einen intelligiblen und einen empiriſchen; aber es handelt ſich darum zu zeigen, wie derſelbe Wille zugleich frei, und der Nothwendigkeit unterthan ſei. Allein es gibt auch keine reine Cauſalität des Willens auf der einen Seite, und kein reines Beſtimmtſein (der empiriſche Character Kants) auf der andern Seite, ſondern beide ſind Eines, und die Einſicht in dieſe Einheit zu verſchaffen, das iſt die Aufgabe einer Lehre von der menſchlichen Freiheit. Das Intelligible und das Empiriſche iſt urſprünglich Eines, aber jenes iſt doch die ſich und ſein Gegentheil in ſich tragende freie Macht. — Eine andere Form der Lehre von der Freiheit trägt Kant in ſeiner Religion innerhalb der Gränzen der bloßen Vernunft vor. Hier kommt er ganz auf diejenige Form der Freiheit zu ſprechen, welche ich in der Lehre vom relativen Böſen auseinandergeſetzt habe. Der Menſch, lehrt hier Kant, hat einen Hang zum Böſen. Dieſer Hang, als Hang zum Böſen, als moraliſcher Hang, der ihm zugerechnet werden kann, muß eine That der Freiheit ſein; in einer Regel,

welche die Willkür ſich ſelbſt für den Gebrauch ihrer Freiheit macht, als einer geſetzwidrigen Maxime muß der Grund des Böſen liegen. Die Handlung, durch welche der Menſch dieſe ſubjective Maxime annimmt, iſt eine ſchlechthin erſte, durch keine weitere begründet; denn wäre ſie dieß nicht, ſo müßte wieder ein Grund dieſer Handlung, eine Maxime angenommen werden, die ebenſo wieder ihren Grund haben müßte u. ſ. f. So als ſchlechthin erſte iſt dieſelbe eine intelligible That, blos durch Vernunft ohne alle Zeitbedingung erkennbar. Dieſe Maxime beſteht nun darin, daß der Menſch (gleichſam in der Verlegenheit, die der Widerſtreit des moraliſchen Geſetzes und der Selbſtliebe in ihm hervorbringt, von denen doch nur Eines herrſchen kann) die Triebfeder der Selbſtliebe zur Bedingung des moraliſchen Geſetzes macht, und ſo die ſittliche Ordnung der Triebfedern umkehrt. — Das moraliſche Geſetz iſt nach Kant nichts anderes, als der reine Wille, und dieſer iſt als ſolcher, als reine Cauſalität intelligibel; aber das Ich iſt dieſer reine Wille, es ſetzt daher denſelben als ſich ſelbſt, und will nur ſein Geſetz, indem es ſich in ihm will; dieß iſt ohne Zweifel der einfache Sinn der Kantiſchen Lehre. Aber ein reiner Wille iſt ein Unding; und wie kommt das Ich dazu, ſich in ihm zu wollen? Noch mehr: das Ich, das ſich im reinen Willen will, fällt eben damit in die Welt der Erſcheinung herab; denn als Selbſtliebe iſt es empiriſcher Wille, der immer durch anderes beſtimmt iſt. Iſt die That der Umkehrung der Triebfedern eine intelligible, ſo iſt die Triebfeder der Selbſtliebe — der empiriſche Wille — ſelbſt ſchon im Intelligiblen geſetzt, ganz gegen den Kant'ſchen Begriff des Intelligiblen. Wie bricht aber der empiriſche Wille aus dem intelligiblen, in dem er nicht iſt, hervor, denſelben zu ſich herabziehend? Auf alle dieſe Fragen weiß uns Kant keine Antwort zu geben; er vermöchte ſie nur zu beantworten, wenn er die Einheit des Intelligiblen und des Empiriſchen, des Selbſtbeſtimmens und des Beſtimmtſeins, nachgewieſen hätte. Aus dieſer Einheit ergibt ſich die That

Digitized by Google

leicht, durch welche das Ich böſe iſt. — In der Idee des Gott wohlgefälligen Menſchen (man bemerke des Menſchen, nicht des Gottmenſchen) tritt dieſelbe intelligible That als diejenige That, durch welche das abſolut-Gute iſt, und welche zwar in den empiriſchen Handlungen erſcheint, aber immer auch unerreicht von dieſen über ſie hinausliegt, wieder hervor. Aber wir haben auch hier wieder den alten Gegenſatz des Intelligiblen und Empiriſchen, während wir wiſſen, daß das durch Freiheit hervorgebrachte Gute, nur als Einheit dieſer Gegenſätze, des Selbſtbeſtimmens und des Beſtimmtſeins möglich iſt. Und wie hängen beide Thaten zuſammen? — So ſtellt uns die Kant'ſche Lehre Probleme auf, die nur im Syſtem der Willensbeſtimmungen gelöst werden können. — Daß der Menſch durch eine intelligible That, als eine Prädeſtination, die ſein Werk iſt, ſich ſeine wirklichen Handlungen für immer vorgeſchrieben habe, das folgt aus dem entſcheidenden Begriff des urſprünglichen und daher autonomiſchen menſchlichen Willens, welcher eine göttliche Prädeſtination nicht verträgt, und dieß iſt das Wahre an der Kant'ſchen Lehre, das wir feſthalten müſſen. Aber dieſer Prädeterminismus ſpricht in lauter Räthſeln, die wir löſen müſſen, wenn die Lehre von der Freiheit des menſchlichen Willens uns verſtändlich werden ſoll. Sie können nur durch die Einheit des Intelligiblen und Empiriſchen gelöst werden; ſo iſt es derſelbe Wille, der ſchlechthin ſich ſelbſt beſtimmt und beſtimmt iſt, und es iſt klar, daß ſo erſt der Wille wirklich frei iſt. Dann aber iſt es auch der wirkliche Menſch, der ſich ſelbſt beſtimmend beſtimmt iſt; hier im Dieſſeits iſt er frei. Jener Prädeterminismus iſt der letzte Reſt einer transſcendenten Macht, die unſern Willen beherrſcht; dieſer letzte Reſt muß getilgt werden; er wird getilgt durch die Einſicht in die Identität des intelligiblen und empiriſchen Willens. So mag nun der Menſch, ohne Furcht vor einer transſcendenten Macht, welche dieſe auch ſein möge, unverkümmert im Dieſſeits, als Menſch, ſeiner Freiheit ſich erfreuen. Wie könnten

Digitized by Google

wir auch hier in unſerem wirklichen Leben uns als die Thäter unſerer Thaten, hier uns für das, was wir thun, verantwortlich wiſſen, wenn die freie That, durch welche wir gut oder böſe ſind, jenſeits unſeres wirklichen Bewußtſeins fiele? Unſer wirkliches Bewußtſein aber iſt voll von dem Bewußtſein, daß wir die Thäter unſerer Thaten ſind. — Die wahre Theorie allein iſt der treue Spiegel deſſen, was factiſch gegeben iſt; aber die Einſicht in das Gegebene muß höher, muß in den einfachen Elementen, deren Syntheſe es iſt, geſucht werden. —

Nahe verwandt mit der Kant'ſchen Lehre iſt die Schelling'ſche. Schelling geht, wie Kant, vom intelligiblen Weſen des Menſchen aus, vermöge deſſen er außer allem Cauſalzuſammenhang wie außer und über aller Zeit geſtellt iſt. „Die freie Handlung folgt unmittelbar aus dem Intelligiblen des Menſchen. Vom abſolut-Unbeſtimmten zum Beſtimmten gibt es aber keinen Uebergang. Um ſich ſelbſt beſtimmen zu können, müßte es in ſich ſchon beſtimmt ſein, nicht von außen freilich, welches ſeiner Natur widerſpricht, auch nicht von innen, durch irgend eine blos zufällige oder empiriſche Nothwendigkeit, indem dieß Alles (das Pſychologiſche ſo gut wie das Phyſiſche) unter ihm liegt, ſondern es ſelber als ſein Weſen, d. h. ſeine eigene Natur müßte ihre Beſtimmung ſein. Es iſt ja kein unbeſtimmtes Allgemeines, ſondern beſtimmt das intelligible Weſen dieſes Menſchen. — Das intelligible Weſen kann daher, ſo gewiß es ſchlechthin frei und abſolut handelt, ſo gewiß nur ſeiner eigenen innern Natur gemäß handeln, oder die Handlung kann aus ſeinem Innern nur nach dem Geſetze der Identität und mit abſoluter Nothwendigkeit folgen, welche allein auch die abſolute Freiheit iſt; denn frei iſt, was nur den Geſetzen ſeines eigenen Weſens gemäß handelt, und von nichts anderem weder in noch außer ihm beſtimmt iſt. Eben jene innere Nothwendigkeit iſt ſelber die Freiheit; das Weſen des Menſchen iſt ſeine eigene That; Nothwendigkeit und Freiheit ſtehen ineinander als Ein Weſen, das nur von verſchiedenen Seiten be-

Digitized by Google

trachtet, als das eine oder andere erſcheint; an ſich Freiheit, formell Nothwendigkeit“ *). Schelling kennt alſo die Identität des Selbſtbeſtimmens und Beſtimmtſeins, das Ich iſt ganz beſtimmt, und ganz ſich ſelbſt beſtimmend, und beides iſt eines und daſſelbe, nur von verſchiedenen Seiten betrachtet; er vermeidet den Fehler der Kant'ſchen Lehre. Aber mit dieſer Indifferenz haben wir noch keine Freiheit. Der Menſch tritt aus dieſer Indifferenz, in welcher er ein unentſchiedenes Weſen iſt, durch eine außerzeitliche That heraus; in ihr ſetzt er ſich als beſtimmt, in ihr iſt er wirklich ſeine eigene That, welche als ſchlechthin urſprünglich mit der Schöpfung ſelbſt zuſammenfällt. Aber die Folge dieſer intelligiblen That iſt, daß der wirkliche Menſch als ſolcher ſchlechthin zu ſeinen Handlungen determinirt iſt, während jene That, dieſen zeitlichen Handlungen in ihrer intelligiblen Region gleichſam parallel, durch die Zeit hindurchgeht unergriffen von ihr. — Da haben wir wieder den Dualismus des Intelligiblen und des Empiriſchen, des Sichſelbſtbeſtimmens und Beſtimmtſeins, zwei Willen, von denen wir (worauf alles ankommt) nicht wiſſen, wie ſie ein und derſelbe Wille ſein ſollen. Jene ſpinoziſche Identität beider ſteht müßig am Anfang; ſie ſollte gerade hier im Acte der Freiheit ſelbſt feſtgehalten ſein. So wie der Urgrund ſich in zwei gleich ewige Anfänge theilt — man weiß nicht wie —, ſo bricht aus der Indifferenz des Beſtimmtſeins und Sichſelbſtbeſtimmens ihr Dualismus hervor — man weiß nicht wie. Aber daß Schelling hier immer nur behauptet, nicht beweist, darin gerade liegt der Fehler. Hätte er gezeigt, wie aus jener Indifferenz das Sichſelbſtbeſtimmen als das Abſolute, das Ganze, ſich erhebt, dann wäre jener Dualismus von ſelbſt unterblieben. Aber wenn dieß ſollte gezeigt werden, dann mußte man auch jene Indifferenz nicht ſo ohne weiteres hinſtellen; auch ſie mußte bewieſen, verſtändlich gemacht werden. Allein Schelling hat,

*) Unterſuchungen S. 465 — 467.

ſolange er philoſophirt, nicht vermocht, weder die Indifferenz, von der er ausgeht, begreiflich zu machen, noch auch von ihr aus zur Differenz zu kommen; jene, wie dieſe, ſo ſehr er in ihnen wirklich ſpeculative Begriffe aufgeſtellt hat, war bei ihm nur willkürlich durch einen Machtſpruch hingeſtellt. Der Grund dieſer Fehler war, daß die urſprüngliche That, mit welcher alle Philoſophie beginnt, ſo oft er ſie auch feſtzuhalten ſchien, ihm doch immer wieder entwiſchte; nur dieſe That, die zugleich Leiden iſt, iſt die wahre Indifferenz, nur ſie iſt es, die als abſolute dieſe Indifferenz zerbricht. Nur vermittelſt dieſer Begriffe iſt eine gründliche Lehre von der Freiheit möglich. — Wie aber der Menſch durch dieſe That böſe oder gut wird, welches doch einen verſchiedenen Character der That ſelbſt vorausſetzt, auch dieß hat Schelling nicht im mindeſten gezeigt.

Trotz dem Tadel, der hier über dieſe Philoſophen ausgeſprochen werden mußte, müſſen wir anerkennen, daß ſie es ſind, welche das Problem der Freiheit zuerſt beſtimmt aufgeſtellt und zugleich auf die nothwendige Form ſeiner Löſung hingewieſen haben. — Hegel geht in der Philoſophie des Rechts §. 5—7 direkt auf die Einheit der entgegengeſetzten Elemente des Willens aus. Aber was ſoll das Element der reinen Unbeſtimmtheit oder der reinen Reflexion des Ich in ſich? und wie kommt denn das Ich aus dieſer reinen Unbeſtimmtheit zur Unterſcheidung, Beſtimmen und Setzen einer Beſtimmtheit, als eines Inhalts und Gegenſtands? ſei es (man höre!), daß dieſer Inhalt als durch die Natur gegeben, oder aus dem Begriffe des Geiſtes erzeugt iſt. Es verſteht ſich von ſelbſt, daß bei ſolchen Präcedentien, welche dem vulgären Indeterminismus angehören, von einer Syntheſe der beiden Elemente nicht die Rede ſein kann.

7. Es würde zu weit führen, die Controverſe des Indeterminismus und Determinismus hier weitläufig zu beſprechen.— Der Indeterminismus hält ſich feſt am Lob und Tadel der Handlungen (zu welchem letztern auch die Strafe gehört). Al-

lein es iſt ſehr leicht, denſelben aus dieſen Stellungen, in welchen er ſich unangreifbar glaubt, zu vertreiben. Wir loben und tadeln um der Motive der Handlungen willen; dieß iſt nach der Lehre des Indeterminismus unmöglich. Würde der Menſch in ſeinen Handlungen nicht eine Regel ausdrücken, die er ſich ſelbſt gegeben hat, würde jede Handlung blos einzeln für ſich daſtehen, und gleichſam aus dem leeren Aermel des indeterminirten Willens herausgeſchüttelt werden, wir hätten gar keinen Grund, den Menſchen zu loben oder zu tadeln. Er iſt ja nur eine leere, völlig individualitätsloſe Unbeſtimmtheit; ſei es, daß er auf dieſe Weiſe handeln könnte, wem will man die Handlung imputiren? dieſem Menſchen? nein, ſondern jenem Abſtractum des Menſchen, jenem rein indeterminirten Willen.— Und wie könnte dieſes Abſtractum von einem Menſchen, das in ſich gleichgültig gegen alle beſtimmte Handlungen, gegen die böſen, wie gegen die guten iſt, ein ſo lebhaftes, gereiztes Intereſſe an ſeinen Handlungen nehmen, daß es ſich die quälendſten Vorwürfe über dieſelben macht? Kann jene reine Identität ſo ſehr mit ſich in Widerſtreit gerathen? wie könnte der Wille ſich überhaupt eine Handlung zuſchreiben, ohne daß er ſich als zu ihr beſtimmt geſetzt hätte? Dieß aber widerſtreitet geradezu dem Indeterminirtſein des Willens, nicht blos deßwegen, weil „vom reinen Unbeſtimmtſein zum Beſtimmtſein kein Uebergang möglich iſt", ſondern weil, wenn aus dieſem Willen auch ein Beſtimmtſein folgen könnte, er doch auch gegen dieſes Beſtimmtſein nothwendig wieder indeterminirt bliebe, und daher wirklich nicht ſich als beſtimmt geſetzt hätte, ſondern irgend etwas Anderes. — Eben deßhalb iſt auch die Strafe nach der Lehre des Indeterminismus völlig ſinnlos. Das Geſetz ſteht in gar keinem unmittelbaren Verhältniß zur Handlung als ſolcher, zur einzelnen Handlung, ſondern es ſteht direkt nur im Verhältniß zur Regel, die in der Handlung aufgeſtellt wird; factum infectum fieri nequit, gegen die einzelne Handlung negativ auftreten iſt unſinnig; das wäre keine Strafe, ſondern

Digitized by Google

Rache. Es ſteht Geſetz gegen Geſetz, welches ſoll gelten? Darum handelt es ſich. Nun handelt jeder frei, der ſich als beſtimmt zu einer Handlung ſetzt; dieß geſchieht im Böſen, im Unrecht, ſofern es frei geſchieht, laut dem Obigen, nur inſofern er in demſelben Acte ſich als beſtimmt ſetzt durch das objective Geſetz und zugleich nicht; folglich ſtellt er in jenem Acte, ſofern er frei iſt, eine Regel auf gegen das geltende Geſetz, und nur ſo kann er geſtraft werden, theils gemäß der Natur der Strafe ſelbſt, welche nur dadurch einen Sinn erhält, theils weil er ſo erſt frei und mit dem Bewußtſein des geltenden Geſetzes handelt. Der Wahnſinnige will nicht im Gegenſatz zum Geſetz; er iſt nicht frei, und weiß nicht, was er thut; er iſt kein Ich, das ſich als beſtimmt ſetzt, im Gegenſatz gegen ein geltendes Geſetz; er kann daher nicht geſtraft werden; er würde, ſo wenig er wußte, was er that, ſo wenig wiſſen, was mit ihm vorgehe, indem er geſtraft würde. Aber der ſelbſtbewußte wollende Menſch wird mit Recht geſtraft, er kennt das Geſetz, das ſich gegen ihn kehrt, er weiß, was es mit der Strafe ſoll, und weiß, daß ihm Recht geſchieht. Zudem liegt es in der Strafe keineswegs, daß der Menſch das Verbrechen auch nicht hätte begehen können. Ja dieſe Vorausſetzung würde die Möglichkeit, zu ſtrafen, aufheben, weil auf dieſe Weiſe der Verbrecher, wenn er im Momente des Entſchluſſes (durch welchen, wenn auch als Minimum, er eigentlich Verbrecher iſt) ebenſowohl die That hätte begehen können, als nicht, zu jenem Abſtractum von einem Menſchen würde, das wir nicht beſtrafen könnten, weil es nirgends zu erhaſchen wäre. Die Strafe wäre ein Unrecht gegen dieſen beſtimmten Menſchen, weil er für eine Handlung geſtraft würde, die nicht er, ſondern jenes Abſtractum eines Menſchen begangen hat.

Der Determinismus ſteht ohne Zweifel in wiſſenſchaftlicher Hinſicht unendlich höher, als ſein Gegentheil. Allein ſchon von vorneherein iſt es die Dunkelheit ſeines Grundbegriffs und die Unmöglichkeit, den Begriff des Menſchen in ſeinem quali-

tativen Unterſchiede von den Naturweſen zu beſtimmen, welche ihn zu Falle bringt. Romang hat aus demſelben in ſeiner Schrift: über Indeterminismus und Determinismus u. ſ. f. Bern 1835, aufs Neue eine umfaſſende Theorie gebildet. Frei werden wir, ſagt er, ein Weſen nennen, inwiefern es nach ſeiner eigenthümlichen Beſtimmtheit oder Natur ſelbſtſtändig aus der innern Mitte ſeines Weſens heraus wirkt und thätig iſt. Freiheit iſt daher nichts anderes als Selbſtſtändigkeit des Seins und Selbſtbeſtimmung zum Wirken. — Das wäre alſo eine Einheit der Selbſtbeſtimmung und des Beſtimmtſeins, wie wir ſie aufgeſtellt haben; aber wie läßt ſich doch beides, das ſich ſo offenbar widerſpricht, zuſammendenken? Wie iſt dieſe Einheit denkbar? Auf dieſe Frage weiß uns Romang keine Antwort zu geben; ſie ſind ihm ohne weiteres unmittelbar Eins. Mit dieſem dunkeln Begriff war der Determinismus ſchon entſchieden. Allein ein ſolches Herauswirken aus der Mitte des Weſens kommt ebenfalls jedem Naturweſen zu. Wie hilft ſich Romang aus der Verlegenheit in dieſer Hinſicht einen beſtimmten Unterſchied anzugeben? er ſagt: dem Lebendigen kommt eine weit größere, innerliche Kräftigkeit zu, als dem Unlebendigen, und das Geiſtige iſt die höchſte Potenz des Lebendigen — d. h. ein Lebendiges und nichts weiter. Woher kommt hier „ein wahres Selbſt?". So bleibt der Determinismus auf der Stufe des Lebendigen ſtehen, von dieſem redet er, aber nicht vom Ich, vom Geiſt. Sehr gut hält er an der Einheit des Selbſtbeſtimmens und des Beſtimmtſeins feſt, gegen die abſtracte Trennung beider, die ſich der Prädeterminismus zu Schulden kommen läßt. Aber während dieſer das Beſtimmtſein aus dem Selbſtbeſtimmen ableitend, letzteres der Würde des Ich gemäß zum Ganzen, zum Abſoluten zu erheben ſucht, und dadurch zu ſeinem großen Vortheil vor dem Determinismus ſich auszeichnet, bleibt der Determinismus blos bei der unmittelbaren Einheit jener Elemente ſtehen. Wie ſoll nun der Wille aus dieſer ſtumpfen, ſubſtanziellen Einheit herauskom-

Digitized by Google

men, wie ſollen aus dieſer Indifferenz eine Reihe von Thaten hervorgehen? und da denn doch ein ſo verſchloſſenes Weſen, wenn wir es auch nicht einſehen, wie die Erfahrung zeigt, in Wechſelwirkung mit andern Weſen tritt, von Objecten außer ihm, von andern Menſchen beſtimmt wird, wie ſtimmt hiemit die deterministiſche Freiheit zuſammen? Aber freilich kommt den endlichen Weſen keine vollkommene (!) Freiheit zu. Wir haben alſo zuviel geſagt, wir müſſen einlenken; dem Endlichen kommt nur theilweiſe Selbſtſtändigkeit mit theilweiſer Unſelbſtſtändigkeit zu. Ich weiß in der That nicht, ob die erſtere Schwierigkeit (die Unmöglichkeit, den Unterſchied zwiſchen Geiſt und Natur zu fixiren) „härter und ſtoßender" iſt, als dieſe; denn wie dort, ſo gehen auch hier alle beſtimmten Begriffe aus. — Der Determinismus aber wäre nach ſeinem eigenen Geſtändniß Fatalismus, wenn nicht ein göttlicher Geiſt, ein göttlicher freier Wille wäre, in welchem das Beſtimmtſein nicht von einem Andern kommt, ſondern ſein eigenes Sein und Thun ſelbſt iſt, und der ſich daher zu allem ſelbſt beſtimmt. Die Totalität des Kreatürlichen iſt nichts anderes als die Geſammtheit der nothwendigen Wirkungen, der nothwendigen göttlichen Urſächlichkeit. Wo bleibt aber hier noch eine Stelle übrig für den Menſchen, der ja doch in ſeinem Beſtimmtſein ſich ſelbſt beſtimmt? So rettet der Determinismus ſeinen Begriff der Freiheit, nachdem er von der Welt überall ausgeſtoßen war, in Gott, um, wie allem Endlichen, ſo auch dem menſchlichen Willen die Cauſalität abzuſprechen, und ihn mit allen ſeinen Handlungen zu einer bloßen Wirkung zu machen. Mag immerhin dieſe Wirkung wieder Urſache ſein, wie z. B. der Wind eine Wirkung iſt und doch wieder Urſache anderer Wirkungen, iſt dieß Selbſtbeſtimmung? Mag der Determinismus von einem göttlichen Willen reden, von einem menſchlichen Willen, der wirklich Wille iſt, weiß er nichts. Aber auch jener göttliche Wille iſt nicht wirkliche Selbſtbeſtimmung, er iſt in Wahrheit nur Indifferenz des Selbſtbeſtimmens und des Beſtimmtſeins.

Digitized by Google

Er iſt nur die Nacht, in der die Welt, unſer Wille und deſſen Handlungen herumkriechen; in dieſer Nacht bleibt alles beſchloſſen und kein Tag der ſelbſtbeſtimmenden, ſelbſtbewußten Kraft des Willens bricht aus ihr hervor. — Worin beſteht demgemäß der Determinismus anders, als darin, daß er die Indifferenz, aus der die Selbſtbeſtimmung erſt als ſolche ſich erhebt, zum Abſoluten macht, und in dieſes Abſolute alles ſelbſtbewußte, ſich regende und bewegende Leben, welches jene Nothwendigkeit immer zur Freiheit verklärt, zurückwirft? Im Gegenſatz hiezu wollen wir in der Kraft dieſer Freiheit, in welcher alles Leben der Welt das Auge zum Lichte erhebt, und vor Allem der menſchliche Wille das Band der ewigen Nothwendigkeit auf freie Weiſe zu dem ſeinigen macht, unſeres Gottes gewiß ſein. — Der Determinismus kommt am meiſten durch die ſittlichen Begriffe des Sollens, des Guten und des Böſen in Verlegenheit. Das Gute iſt ihm eine Förderung der geiſtigen Thätigkeit, das Böſe eine nicht geiſtige Hemmung derſelben. Jene geiſtige Thätigkeit als ungehemmte iſt offenbar nichts anderes als die Selbſtbeſtimmung als ſolche, ihre Hemmung iſt daher das Beſtimmtſein als ſolches; beide treten ganz auseinander, und die „hinzukommende Beſtimmung, wodurch die Thätigkeit böſe wird, können wir unmöglich als dem Geiſte ſelbſt angehörig anſehen.“ Wie kommt der Determinismus auf eine ſolche Trennung? widerſpricht ſie nicht aufs entſchiedenſte ſeinem Princip? Und wie kann bei einer ſolchen Trennung das Böſe auf andere Weiſe, als durch Druck und Stoß, eine Hemmung der geiſtigen Thätigkeit ſein? Wie kann der Menſch auf dieſe Weiſe ſich, dem Geiſte, das Böſe imputiren? immer widerſteht ja eine Thätigkeit einer äußern Hemmung; wäre ſie zu ſchwach dazu, ſo wäre das auf keinen Fall eine Schuld derſelben. Aber das Gute iſt nicht eine Selbſtbeſtimmung, die das Beſtimmtſein als ſolches von ſich abgetrennt hat, und ebenſowenig iſt das Böſe die bloße Hemmung der Selbſtbeſtimmung, ſondern, wie jedem ſein Bewußtſein ſagt, der innere Kampf der Selbſtbe-

Digitized by Google

ſtimmung mit dem Beſtimmtſein. — Es kann daher auch von einem **Sollen** gar keine Rede ſein. Für den Determinismus iſt (man höre!) die Tendenz der phyſiſchen Triebe auf ihre Befriedigung ein Sollen; und in gleichem Sinne iſt die Tendenz des geiſtigen Weſens zur Selbſterhaltung ein Sollen. So muß der Determinismus die Schärfe der ſittlichen Begriffe abſtumpfen, damit ſie für ihn brauchbar werden. — Jene Kraft des geiſtigen Weſens aber, die Selbſtbeſtimmung, ſoll ſchlechthin ſich realiſiren, ſie iſt ein Zweck, der unſere Aufgabe iſt, und ſich objectiv immerfort vollzieht. Hiemit durchbricht der moderne, vom neueren Idealismus inficirte Determinismus die dumpfe Nothwendigkeit, unter die er Alles bannen muß, wenn er conſequent bleibt. Allein doch iſt es wieder nur die allgemeine Macht, die der Wille ruhig in ſich walten läßt. Im Streben, in der Nothwendigkeit die Kraft der Selbſtbeſtimmung zu haben, endigt er wieder nur in der Reſignation, der Unterwerfung unter die Nothwendigkeit; in dieſem tiefen Verſenken der Seele in das Allgemeine und Ganze gewinnt dieſelbe die ausdauerndſte und wirkſamſte Kräftigkeit. Man zeige uns, wie dieß Beides zuſammen möglich iſt. Wäre dieß gezeigt, der Determinismus wäre widerlegt. Allein daß beides, die Kraft der Selbſtbeſtimmung und die Hingebung an das Beſtimmtſein, Eines ſei, das iſt die nirgends bewieſene Vorausſetzung des Determinismus; darum fallen beide blos zuſammen, und die Kraft der Selbſtbeſtimmung erhebt ſich nicht aus dem abſoluten Beſtimmtſein.

Wenn der Determinismus ſo in die anfängliche Indifferenz zurückgeht, ohne in Wahrheit auf conſequente Weiſe wieder aus ihr herauszugehen, ſo faßt der Indeterminismus den Willen auf, wie er aus derſelben heraustritt, ohne ſie ſelbſt zu fixiren, d. h. er faßt den Willen auf nur als reine Reflexion in ſich im Gegenſatz zur Nothwendigkeit; er ſtellt den Willen alſo ganz in dieſen Gegenſatz hinein, ohne ſelbſt dieſen Gegenſatz ſo zu faſſen, daß er als auf der Einheit beruhend, ſelbſt auf ſeine

Ueberwindung hinführt. Der Indeterminismus iſt daher weit entfernt, die Freiheit zu kennen, die er doch allein zu haben behauptet.

Drittes Capitel.

Die Periode der Einheit der Freiheit und der Nothwendigkeit.

§. 27.

VII. Die Glückſeligkeit.

In der Freiheit ſtrebt der ſich ſelbſtbeſtimmende Wille Einheit ſeiner ſelbſt und des Beſtimmtſeins zu ſein. Dieſes Streben enthält ſchon ſeine Realität in ſich. Denn indem der Wille, an das Beſtimmtſein als Einheit mit ihm hingegeben, im Wechſel jenes Strebens immer wieder ſich als die Einheit gewinnt: ſo iſt das Selbſt als hingegeben an das Object die Einheit mit ihm. Es iſt daher 1) dieſe Hingebung nicht als That, ſondern unmittelbar, ſie iſt Hingegebenſein; 2) der Wille hat als hingegeben an das Object, ohne von dieſer Hingebung ſich zu ſeiner aufrechten Kraft zu erheben, ſich als Einheit mit dem Objecte. Das Object iſt in dieſem unmittelbaren Hingegebenſein Einheit ſeiner ſelbſt und des Subjects, es iſt in ſich Dualität und Indifferenz der Glieder; und das Subject innerhalb dieſer Dualität in ſich gehend, und aus dem Objecte als Einheit mit ihm heraustretend bleibt doch innerhalb des Objects, als des Ganzen, in welchem es nur Glied iſt; es wird aus dem Objecte innerhalb der Hingebung als Eines mit ihm gleichſam herausgehoben. So geht das Subject nicht mehr als Selbſtbeſtimmen ſchlechthin in ſich aus dem Objecte als dem Beſtimmtſein, ſondern es ruht im Objecte als ſeinem Daſein. — Der Wille, der innerhalb ſeines Hingegebenſeins an das Object ſich in ihm als ſeinem Daſein findet, iſt die Glückſeligkeit.

Hiemit iſt der Wille innerhalb der Hingebung, alſo innerhalb der Nothwendigkeit frei, obwohl eben darum die Freiheit noch nicht in der Form der Freiheit Eines mit der Nothwendigkeit iſt. Eben daher iſt das Göttliche — die Einheit des Willens und der Objectivität — als dieſe Einheit ſelbſt zugleich Dualität; es iſt noch mit der Endlichkeit behaftet; ſo geht es dem Selbſt auf innerhalb der unmittelbaren Hingebung.

Anm. In der Glückſeligkeit geſchieht der Wille des Menſchen, unabhängig von ihm, von ſelbſt. Dieſer Begriff ſchließt offenbar ganz heterogene Elemente in ſich, deren Uebereinſtimmung nicht ſogleich klar iſt. Was objectiv geſchieht, iſt mein Wille; in ſo fern es deſſen Realität iſt, kann es offenbar nur durch den Willen zu Stande kommen; es geſchieht aber nicht durch den Willen, und iſt doch deſſen Realität. *) Durch unſere Deduction der Glückſeligkeit aus der Freiheit hat ſich uns von ſelbſt die Uebereinſtimmung dieſer Elemente ergeben; wir ſehen ein, auf welche Weiſe der Wille zum Daſein gelangt; das Reſultat des Strebens der Freiheit, ſeine Realität iſt, daß der Wille innerhalb des unmittelbaren Hingegebenſeins an das Object ſich als Einheit mit ihm in ihm findet. Dieſes Verhältniß der Freiheit zur Glückſeligkeit iſt nicht gemacht, nicht erkünſtelt, ſondern liegt in der Natur der Sache ſelbſt; nur der ſittlich Strebende kann glückſelig ſein. Dieſelbe Deduction läßt uns aber auch zum Voraus erwarten, daß wir die Einheit der ſittlichen That und der Glückſeligkeit im höchſten Gute zu finden im Stande ſein werden; denn das unmittelbare Hingegebenſein, als Realität des Strebens der Freiheit iſt an

*) Schelling Syſtems des transſcendent. Ideal. S. 403: Im Begriff der Glückſeligkeit wird, wenn er genau analyſirt wird, nichts anders gedacht, als eben die Identität des vom Wollen unabhängigen mit dem Wollen ſelbſt.

Digitized by Google

ſich That und der weitere Verlauf wird zeigen, daß und wie ſie es wirklich iſt. Die Nachweiſung dieſer Einheit aber wird uns auf die höchſten Unterſuchungen führen. Mit dieſem Begriff beginnt das practiſche Problem, bei welchem es ſich darum handelt, wie der Wille als Cauſalität durch ſich zugleich objective Realität haben könne. Daß dieſes Problem gegenwärtig ganz vergeſſen iſt, daran mag man den Werth des jetzigen Philoſophirens ermeſſen.

§. 28.

VIII. Das Uebel.

Innerhalb der Hingebung an das Object geht das Subject in ſich; es iſt daher auch in ſich, innerhalb ſeiner, die Einheit ſeiner ſelbſt und des Objects. Aber es iſt nicht das Ganze, es iſt nur Glied des Ganzen, welches nur das Object iſt. Iſt aber das Subject in ſich das Ganze, und dabei, weil es blos Glied iſt, zum Objecte aufgehoben, ſo hält es ſich nothwendig gegen dieſe Aufhebung in ſich feſt, und tritt in Gegenſatz gegen das Object. Es ſtrebt in ſich die Einheit ſeiner ſelbſt und des Objects zu ſein, und damit durch ſich ein Daſein zu haben; dieſes Streben iſt aber durch die entgegengeſetzte Macht des Objects paralyſirt. Dieſes iſt das Daſein des Willens, in welchem er, ſofern er durch ſich auf ein Daſein geht, aufgehoben iſt, es iſt das Daſein, das entgegengeſetzt iſt demjenigen, welches ſein ſoll. Jenes Streben iſt der Wechſel, in welchem der Wille im Gegenſatz zum Objecte durch ſich Einheit mit demſelben iſt, aber als ſolcher unmittelbar aufgehoben iſt im Objecte als ſeinem Daſein, und wieder auf dieſelbe Weiſe negativ wird gegen ſein Daſein, als den Gegenſatz gegen ſein Daſein, das ſein ſoll u. ſ. f. — Indem der Wille ſo innerhalb der Hingebung an das Object aus ihm in ſich geht als entzweit mit ihm, wird aus der Glückſeligkeit das Uebel.

Das Uebel ſteht noch innerhalb der unmittelbaren Hin=

gebung; denn in ihm verhält ſich der Menſch paſſiv zu einer objectiven Macht, und findet ſich in derſelben als entzweit mit ihr. Es iſt aber auch leicht zu ſehen, daß der Wille im Uebel das Band der Hingebung, durch welche er unmittelbar aus Object gefeſſelt iſt, zu ſprengen ſucht; denn er ſetzt ſich der Hingebung an das Object entgegen und, wie leicht zu ſehen iſt, zu dem Ende, daß die Hingebung aufhöre unmittelbar zu ſein, und That werde. Vermittelſt dieſes Gegenſatzes der That und der Hingebung, in welchem jene von dieſer ſich loszuringen ſucht, und doch wieder in ihre Unmittelbarkeit zurückfällt, kann man ſagen, iſt im Begriffe des Uebels das Problem des Daſeins des Willens beſtimmt aufgeſtellt; er iſt die Analyſe der Gegenſätze, welche im Daſein des Willens enthalten ſind. Der Wille iſt durch ſich da, und dieſes Daſein iſt doch wieder unmittelbar und unabhängig von ihm, denn ſonſt hätte es keine wahre Objectivität. Dieſe Elemente als entgegengeſetzte, ſind der Begriff des Uebels und das Problem des Daſeins des Willens noch als Problem. Die Syntheſis derſelben, und die Löſung des Problems iſt das höchſte Gut. — Ebenſo können wir ſagen, iſt das reine Böſe der Begriff des Guten, die Willkür der Begriff der Freiheit noch als Problem.

Zuſatz. Im Uebel macht der menſchliche Wille die Dualität des Subjectiven und Objektiven, die vorher eine objective, göttliche iſt, wirklich zur ſeinigen, — eine einfache, aber ſehr wichtige Folge.

§. 29.

IX. Das höchſte Gut.

Bisher war die Hingebung unmittelbar und ſchlechthin vorausgeſetzt. Aber indem der Wille innerhalb dieſer unmittelbaren Hingebung aus dem Objecte gleichſam herausgehoben ſich in ihm findet und damit die Entzweiung des Uebels entſteht: ſo erhebt ſich im Gegenſatz gegen die unmittelbare Hingabe an das Object die Kraft der That, dieſe ſinkt wieder zum Hin-

gegebenſein zurück, erhebt ſich wieder gegen es u. ſ. f. Das Subject iſt in ihm ſelbſt in der Tiefe ſeiner Innerlichkeit Eins mit dem Object, d. h. es iſt durch ſich in ihm ſelbſt hingegeben an das Object. — Der Wille iſt als That im Innerſten getroffen von dem Leiden der Hingebung, er geht ganz in dieſem Leiden auf, und iſt abſolut hingegeben. Hiemit ſcheinen wir wieder zur Glückſeligkeit zurückgeworfen. Aber dieſe Hingebung war nicht im ſtrengen Sinn abſolut; denn innerhalb derſelben erfaßte ſich das Selbſt im Object. Eben dieſes Subject hat jetzt, ſich für ſich als abſolutes erfaſſend, das Leiden ſeiner Hingebung in ſeinem Innerſten empfangen, und iſt daher ganz und abſolut in es eingegangen. So iſt der Wille mitten in ſeiner abſoluten Freiheit vom unwiderſtehlichen Zug der Nothwendigkeit (des Leidens der Hingebung) ergriffen, die ihn unwillkürlich zur Indifferenz mit dem Objecte hinabzieht. In dieſer Indifferenz iſt daher an ſich die That, als im Innerſten vom Leiden der Hingebung getroffen, als Freiheit ganz Nothwendigkeit und die Nothwendigkeit ganz Freiheit.

§. 50.

Aber da die Indifferenz hier nur geſetzt iſt als die abſolute Aufhebung der That, in welcher dieſe im Innerſten vom Leiden getroffen iſt, ſo iſt ſie damit vorerſt nur als abſolute Macht, welche in die Tiefe des Subjects ſelbſt eindringend deſſen Kraft im Innerſten vernichtet. Sie iſt nur das abſolute Object, welches ſeine negative, ſchreckliche Macht in das Innerſte des Subjects einſenkend dieſes ganz aus ſeinem Innerſten heraus zu ſich hinabzieht.

Das abſolute Leiden, in welchem der Wille die ſchreckliche negative Macht des Objects erfährt und widerſtandslos mit ihm zuſammenſinkt, iſt aber die That des Willens. Dieſe erhebt ſich daher gegen jenes Leiden, damit der Wille ſelbſt in ſeiner Kraft das Abſolute ſei. Der Wille, vom Blitz des abſoluten Objects im Innerſten vernichtet, reißt den Blitz dieſer

Negativität an ſich als ſeine abſolute Macht — gegen das abſolute Object. So iſt der Wille abſolut mit ſich entzweit, als abſolute Kraft der That, welche ſchlechthin negativ gegen ihre Aufhebung iſt, und als das abſolute Leiden der gänzlichen Aufhebung zum abſoluten Object — das abſolute Böſe.

Ich nenne dieſes Böſe das Abſolute zum Unterſchied vom reinen und relativen. Es iſt derſelbe reine Gegenſatz des Willens und der Objectivität, wie das reine Böſe, aber es unterſcheidet ſich von ihm dadurch, daß jede Seite des Gegenſatzes abſolut geſetzt iſt; dieß iſt die Folge davon, daß der Wille ſelbſt durch ſich, durch die That, die er iſt, das Böſe iſt. Das abſolute Böſe ſtimmt darin mit dem relativen zuſammen, daß es nicht das unmittelbare Inſichſein, ſondern That iſt; aber im relativen Böſen iſt der Wille als ſolcher der Kampf des Guten und Böſen, während im abſoluten Böſen der Wille als ſolcher ſchlechthin böſe, und ſein Zuſammengehen mit der Objectivität ſeine abſolute Aufhebung iſt. Es iſt deutlich, daß hier erſt der Begriff des Böſen ſeine Vollendung erreicht; um denſelben vollſtändig zu denken, mußten wir daher dieſe verſchiedenen Stufen in ſeiner Entwicklung entdecken; dieß hat ſich uns jedoch innerhalb des methodiſchen Fortſchritts im Syſtem der Willensbeſtimmungen von ſelbſt ſo gemacht.

Zuſatz 1. Woher das Böſe? eine alte Frage, die crux philosophorum. Das Böſe entſteht innerhalb des nothwendigen Strebens des menſchlichen Willens, Gott ſelbſt zu haben in ſich als That, womit Gott von ſelbſt zur Macht des abſoluten Objects gegen den Willen wird. Sofern das Selbſt aus Gott hervortritt, wie im Einen gezeigt worden, iſt es nicht böſe, ſondern nur vermittelſt jenes Strebens wird der Menſch nothwendig böſe; dieſes Streben, als bloßes Streben, hat im abſoluten Böſen ſeine höchſte Spitze und Schärfe erreicht. Wie der Menſch daher nicht als böſe aus Gott kommt, ſo bleibt auch Gott ſelbſt vom Böſen, von ſeiner negativen Macht völlig unberührt. Es wird ſich zeigen, daß der Menſch, wirklich aus Gott ſich erhebend,

Digitized by Google

die abſolute Kraft des Guten ſelbſt iſt. — Wir können das abſolute Böſe beſtimmen als die erſte Selbſterhebung des Menſchen aus Gott, ſofern im abſoluten Leiden die abſolute Indifferenz der That und der Objectivität an ſich ſchon geſetzt iſt. Allein Gott iſt doch hier noch nicht der wahrhafte Gott, ſondern er iſt nur im abſoluten Leiden die abſolute Macht des Objects gegen den Willen; dieſer, ſolcher Macht preisgegeben und abſolut negativ gegen ſie, iſt abſolut böſe. So ſcheint zwar das Böſe aus Gott zu kommen, das Ich als böſe ſich aus ihm zu erheben, aber indem es ſich als böſe erfaßt, iſt Gott nicht wahrhaft Gott, ſondern nur in der Form der Endlichkeit, des abſoluten Objects geſetzt; gegen dieſes, nicht gegen den wahrhaften Gott (was unmöglich iſt) iſt der böſe Wille negativ; in Gott iſt vielmehr der Wille und ſeine Objectivität ewig Eins; er iſt das unzertrennliche Band in dieſer abſolut mit ſich entzweiten Dualität. Aber das Böſe ſucht auch (obwohl vergeblich) dieſes Band zu ſprengen, indem es Gott ganz in ſich herabzuziehen ſucht als die abſolute Kraft der Ichheit, die zunächſt ebenſo abſolut aufgehoben iſt. So liegt der Urſprung des Böſen und ſein Verhältniß zu Gott uns klar vor Augen; das Inſichſein des reinen Böſen, welches die unmittelbare Fortſetzung des (endlichen) Inſichſeins des Einen iſt, iſt hier als That; wäre der Menſch nicht durch ſich, was er iſt, das Böſe wäre unmöglich, es iſt aber eben damit auch nothwendig. Gott ſelbſt aber will weder das Böſe, noch thut er es, ſondern, wenn wir uns ſo ausdrücken dürfen, er läßt es zu, d. h. indem er die abſolute Indifferenz des Willens und der Objectivität iſt und dabei in ſich bleibt, geſchieht es, daß der Wille als für ſich ſeiend ſich aus ihm erhebt. Jedoch iſt dieſe Selbſterhebung, indem der Wille in ihr böſe iſt, auf die ſchon bemerkte nähere Weiſe zu beſtimmen. Das abſolute Böſe iſt nicht der abſolute Willensact, nicht die wirkliche That der Selbſterhebung aus dem wahrhaften Gott, ſondern es iſt nur erſt Streben dieſe That zu ſein; denn es iſt der Kampf gegen

Digitized by Google

das abſolute Leiden, in welchem Gott nicht Gott, nicht die ewige Liebe, ſondern die ſchreckliche negative Macht des abſoluten Objects iſt. Das abſolute Böſe iſt daher als Kampf gegen die abſtracte Macht der Nothwendigkeit in der abſoluten unwillkürlichen Unterwerfung unter dieſelbe die Geburtsſtätte der abſoluten Freiheit.

Das Böſe iſt That und Kraft des Willens, wenn gleich nur als Gegenſtreben gegen ſein abſolutes Leiden. Die Speculation kannte bis auf den neuern Idealismus nur den Begriff deſſelben als einer privatio, eines defectus boni, defectus virium; denn erſt dieſer wagte den Gedanken, daß der Menſch durch ſich ſei.

Zuſatz 2. Leicht möchte einer meinen, ich habe im Begriff des abſoluten Böſen den Teufel deducirt; nichts weniger als das. Der Teufel iſt ein mythologiſches Mittelweſen zwiſchen Gott und Menſch, dem ein anderes ſolches Weſen als gutes Princip gegenüberſteht; mit ſolchen Weſen, welche nur der Imagination angehören, hat die Philoſophie nichts zu ſchaffen. Sollten wir darüber erſchrecken, daß das abſolute Böſe unſere menſchliche That iſt, ſo werden wir uns von dieſem Schrecken erholen, wenn wir ſehen werden, wie ſich aus dieſem Begriffe der des höchſten Guts ergibt; und die Hoheit des Menſchen, vermöge deren er, obwohl in Gott ſtehend, doch ſchlechthin durch ſich iſt, was er iſt, iſt um die Qual und die Schrecken des Böſen nicht zu theuer erkauft; zudem liegt es in der Natur der Sache, daß die abſolute Freiheit nur in den Schrecken des Böſen geboren wird; wollen wir jene, ſo müſſen wir uns auch dieſe gefallen laſſen. — Daub nennt im Judas Iſchariotḥ das abſolute Böſe das ſich einzig aus ſich ſelber entzündende Böſe außer allen Menſchen, es iſt der Satan als eigener Schöpfer. Dieſes Böſe iſt aber auch Princip des menſchlichen Böſen (wie deſſen, welches in der Natur erſcheint); wie es dieß ſei, iſt aber nach Daub unbeantwortlich. Denn der menſchliche Wille, welcher, indem er Princip ſeiner ſelbſt

iſt, das abſolute und unbedingte Gute zu ſeinem Principe hat, iſt urſprünglich lauter, weil ſeine Schöpfung durch Gott von uns nicht geläugnet werden kann. Hätte Daub die Möglichkeit davon gezeigt, wie der Menſch, indem er das abſolute Gute zu ſeinem Princip hat, als Princip ſeiner ſelbſt gefaßt werden könne, das außermenſchliche Böſe wäre ein menſchliches geworden, und an die Stelle jener Frage wäre die andere getreten, wie kann der Menſch, indem er durch ſich böſe iſt, durch ſich gut ſein? Aber freilich Daub läßt auch jenes abſolute Böſe, den Satan, Menſch werden in Judas, wie das abſolute Gute in Chriſtus; dagegen ließe ſich viel ſagen; aber, abgeſehen von anderem, ſieht jeder, daß die Poeſie der Mythologie zur Abſurdität wird, wenn ſie das Wirkliche für ſich in Anſpruch nimmt; es bleibt keine andere Wahl übrig, entweder nur Mythologie, oder nur das Wirkliche.

Zuſatz 3. Die Schelling'ſche Lehre vom Böſen vermochte die Hauptfrage nicht zu löſen, wie das Böſe aus Gott komme. Sie geht von der abſoluten Indifferenz, dem Ungrunde aus. Aber aus ihm bricht — man weiß nicht wie — die Dualität des Exiſtirenden und des Grundes, des Idealen und Realen hervor. Innerhalb dieſer Dualität nun, die auf ganz unmittelbare Weiſe iſt, entwickelt ſich das Böſe. Es beſteht nehmlich dieſe Dualität näher darin, daß einerſeits das Ideale als Reflexion in ſich die Einheit ſeiner ſelbſt und des Grundes, des Objects, andererſeits daſſelbe ſelbſtlos in den Grund verſenkt iſt; jenes iſt das göttliche Selbſt, dieſes das menſchliche. Nun iſt aber das menſchliche Selbſt als ſolches nicht blos Element und in den Grund verſenkt, ſondern es erhebt ſich aus ihm und iſt ſelber Einheit ſeiner ſelbſt und des Objects, des Grundes. Es iſt daher der Widerſpruch, das Ganze und doch nur Element zu ſein, und indem es dasjenige, was in ihm bloßes Element, blos ein Glied der Dualität iſt, nehmlich die Reflexion in ſich, als das Ganze feſthält, entzweit es die Principien, die im göttlichen Weſen — dem Geiſte — Eines ſind; ſo iſt der Menſch

böſe. Dieß iſt ein richtiger Begriff des Böſen, obwohl die genaue Entwicklung deſſelben in den Unterſchieden des reinen, relativen und abſoluten Böſen fehlt. Allein wie wir nicht wiſſen, woher die Dualität kommt, ſo wiſſen wir auch nicht, woher in derſelben das menſchliche Selbſt gegenüber von einem göttlichen. Sodann iſt das göttliche Selbſt, obwohl die Einheit der Principien, doch ſelbſt in die Dualität geſtellt, denn es iſt Reflexion in ſich aus dem Grunde heraus; es iſt daher gleichfalls nicht blos das Ganze, ſondern Elrment, es geht ſelbſt in die Entzweiung ein, und muß, um das Ganze, um Geiſt und lebendige Einheit zu ſein, in ſie eingehen, und iſt erſt als Geiſt wirklich durch ihre Ueberwindung. Da dieß gerade die Geſchichte des Menſchen und der Menſch ſelbſt Geiſt, die Einheit der Principien iſt, wo bleibt hier noch ein Unterſchied zwiſchen Gott und Menſch? Freilich bleibt der Menſch wieder im Grunde als Baſis, wenn Gott als Geiſt erſteht, dann aber iſt er nicht Selbſt, nicht Ich; denn dieſes iſt er nur als Einheit der Principien, ſo nur iſt er perſönliches Weſen. — Was ſoll aber zuletzt noch der Ungrund über dem Geiſte, wenn jener nicht das allein wahrhaft göttliche Weſen, der Geiſt aber ganz unzweideutig das rein menſchliche iſt? Auf dieſe Conſequenz weist die Schelling'ſche Lehre hin; dann aber ergibt ſich die Forderung, zu zeigen, wie das menſchliche Weſen aus der abſoluten Indifferenz ſich erhebt.

§. 31.

Wir haben in der Entzweiung des abſoluten Böſen ſelbſt ſeine Verſöhnung — die abſolute Verſöhnung — zu finden.

Der Wille iſt als abſoluter in Spannung gegen ſeine abſolute Aufhebung, er ſetzt ſich dieſer ſchlechthin entgegen und erfaßt ſich für ſich; ſo aber iſt er vermöge jener Entzweiung, in welcher der Wille immer zugleich abſolut aufgehoben iſt, als die abſolute Kraft, die er iſt, aufgehoben zum abſoluten Object; er geht mit dieſem zur abſoluten Indifferenz zuſammen. In dieſer

Digitized by Google

iſt alle Dualität gänzlich verſchwunden; und Gott, das Ganze, iſt nicht mehr nur innerhalb der Dualität, ſondern er iſt als das Ganze der wahrhaftige, unendliche Gott. Es verſchwindet daher in der abſoluten Hingebung, wie ſie hier ſich beſtimmt, das menſchliche Selbſt gänzlich in der ewigen Einheit, ohne zu dieſer etwas hinzu zu thun; denn dieſe iſt das Ganze, und was vorhanden iſt, iſt nur die Stille des ewigen Weſens, in welche der Menſch, den Tod der für ſich ſeienden Selbſtheit ſterbend, eingegangen iſt. — Gott iſt die ewige Einheit des Willens und der Objectivität, der That und des Seins, die reine Aſeitas, in welcher die That ganz Sein und das Sein ganz That iſt. Dieſe abſolute Indifferenz iſt, weil ſie iſt, und bleibt unveränderlich, wie ſie iſt. Sie iſt ſchlechthin unaufhebbar, denn ſonſt wäre ſie ein Sein, gegen welches der Wille negativ werden könnte, was ihrem Begriffe widerſpricht; ſie iſt auch nicht irgendwie erſt zu realiſiren, oder kann einer Entwicklung unterworfen werden, denn ſonſt wäre ſie ein Sein, das nicht That iſt, ſondern erſt durch That wird; ſie iſt auch nicht erſt durch unſere bisherige Entwicklung geworden; denn ſie iſt daſſelbe Ganze, welches im Einen das Band der Nothwendigkeit iſt. Sie iſt das wahrhaft Ewige. — Dieſem Begriffe gemäß iſt Gott das von allen Dingen, ſo wie vom Menſchen, ſchlechthin unergriffene verborgene Weſen, die ewig in ſich bleibende Ruhe. Wir ſelbſt wiſſen nur von ihm, indem wir, wie ſich ſogleich zeigen wird, von ihm als unſerer abſoluten Vorausſetzung aus uns erheben. Der Kampf und der Schrecken des Böſen hat nur die Vernichtung unſeres menſchlichen Weſens, als eines für ſich ſeienden, oder der Dualität zur Folge. Aber indem wir frei uns aus Gott erheben, werden wir deſſelben als der ewigen Einheit inne, in welcher der Widerſtreit unſeres Innern gelöst iſt. So iſt er nicht mehr die negative ſchreckliche Macht des abſoluten Objects, ſondern iſt für uns als die ewige allverſöhnende Liebe, als die abſolute Verſöhnung des Streits des menſchlichen Weſens im abſoluten Böſen. —

Digitized by Google

§. 32.

In Gott iſt Wille und Sein ſchlechthin identiſch; ſo iſt er der wahrhaftige Gott. Aber der Wille iſt abſolute Reflexion in ſich; er tritt daher kraft der Indifferenz aus ihr heraus, ſich für ſich als abſoluten Willen erfaſſend, der abſolut aufgehoben zum Object darin ſchlechthin er ſelbſt und damit die Einheit mit ſich in der abſoluten Dualität iſt — der abſolute Willensact. — Dieſer Act löst die Indifferenz nicht auf; würde er ſie auflöſen können, ſie müßte an ſich Dualität ſein, wie z. B. die Indifferenz der Freiheit; er wäre aber auch nicht die abſolute Einheit, ſondern ſelbſt nur in die Dualität geſtellt. Nur Kraft der Indifferenz als ſeiner abſoluten Vorausſetzung erhebt der Wille ſich ſchlechthin aus ihr als die abſolute Einheit ſeiner ſelbſt und der Objectivität; wäre daher Gott nicht ewig derſelbe, die ewige Ruhe der Einheit, das Ich ſelbſt, der abſolute Willensact wäre nicht möglich. Der abſolute Willensact iſt das abſolute Sollen; denn die Einheit des Willens und der Objectivität iſt das ſchlechthin Vorausgeſetzte und daher für den Willen abſolut Nothwendige, und in dieſem erfaßt ſich der Wille als ſchlechthin freien. Als dieſe abſolute, ſittliche That iſt der Wille in Einem abſolut hingegeben an das Object und hat ſich innerhalb dieſer Hingebung als Einheit mit ihm, und iſt in ihm ſelbſt dieſe Einheit des Subjectiven und Objectiven; die ſittliche That iſt die Einheit ihrer ſelbſt und ihrer Objectivität, in welcher ſie ſich als vollbracht findet — das höchſte Gut.

Da das menſchliche Selbſt in Gott, dem abſoluten Ganzen, völlig ſich aufgehoben hat, und Gott die abſolute bewegungsloſe Identität von That und Sein iſt, ſo ſteht im Begriffe Gottes alle Entwicklung ſtill, alle vorangehende Entwicklung iſt gänzlich verſchwunden. Sofern ſich alſo eine neue Entwicklung ergeben ſollte, ſo hat dieſe in Gott ihren abſoluten Anfangspunkt, ihre abſolute Vorausſetzung; wir haben bisher nur dieſen abſoluten Anfang geſucht, und der abſolute Willensact,

Digitized by Google

der ſich aus ihm erhebt, iſt das erſte Hervorgehen des menſchlichen Willens aus Gott, ſein Sichſelbſtſchaffen aus Gott, und dieß iſt der Urſprung aller Dinge. Das Ich iſt hiemit ein von Gott verſchiedenes, ſelbſtſtändiges Weſen; die Kraft Gottes iſt die ſeinige, aber ohne daß es Gott ſelbſt je zu ergreifen vermöchte, denn Gott iſt und bleibt die abſolute Indifferenz.

Zuſatz 1. Hiemit iſt die Entſtehung des Glaubens an Gott in ihrem innerſten Grunde nachgewieſen; der Streit unſeres Weſens, der im abſoluten Böſen ſeine höchſte Schärfe erreicht, iſt es allein, der uns zu ihm führt. Wir löſen die Qual und die Schrecken unſers Innern, indem wir den Tod unſeres Selbſts erleidend eingehen in die Stille des ewigen Weſens Gottes. Aber das Eingehen in die Stille der ewigen Liebe iſt nicht Glaube zu nennen; es iſt ja die Vernichtung unſeres für ſich ſeienden Weſens, im Glauben aber bejahen wir uns ſelbſt in Gott. In jenem Eingehen verſenken wir uns ſelbſt mit allem Elend, mit allem Leiden, das uns ins Innerſte ſchneidet, mit allem Trotz der Selbſtheit, welcher nur der machtloſe Kampf gegen jenes Leiden iſt, in den ewigen Gott. Aber indem wir aus ihm uns erheben, iſt der Glaube an ihn als die abſolute Vorausſetzung unſerer ſelbſt und die Kraft der Freiheit im abſoluten Willensacte ganz ineinander; denn dieſer weiß ſich als ſich erhebend aus Gott, als der abſoluten Vorausſetzung, und Gott als ſeine abſolute Vorausſetzung wiſſen heißt an ihn glauben. Wir wiſſen Gott nur als ſolche Vorausſetzung, indem wir uns in ihm in unſerer ganzen Freiheit erfaſſen; und umgekehrt, kommen wir im Glauben an Gott erſt zu uns ſelbſt. So wiſſen wir die ewige Einheit, welche Gott iſt, als uns ſelbſt, wir wiſſen Gott als die ewige Verſöhnung unſeres Weſens, als die ewige Liebe, in welcher die Qual und die Schrecken des Böſen gelöst ſind; und eine andere Weiſe, in Gott ſelbſt unſere Verſöhnung mit uns ſelbſt zu haben, iſt nicht möglich, noch läßt ſie ſich verſtändlich machen. — Hier allein haben wir

Digitized by Google

zugleich die Gewiſsheit der Realität Gottes; ſo gewinnt dieſelbe jedes Bewuſstſein. Die gewöhnlichen Beweiſe für das Daſein Gottes haben nie vermocht, dieſe Gewiſsheit zu verſchaffen, ſie waren keine Beweiſe; ſie gingen von der Trennung des Bewuſstſeins und Gottes aus, und hielten ſie feſt. Allein nur in der Vernichtung dieſer Trennung und in der Wiedererhebung unſerer ſelbſt, in unſerer Wiedergeburt aus Gott werden wir ſeiner Realität auf eine unerſchütterliche Weiſe gewiſs; denn wir könnten nicht unſerer ſelbſt gewiſs ſein, ohne Gottes gewiſs zu ſein. Wir haben daher den wahren naturgemäſsen Gang gefunden, den jedes Bewuſstſein geht, um zum Glauben an Gott zu kommen. Dieſer Gang iſt das Syſtem der Willensbeſtimmungen. Jeder der an Gott glaubt, erhebt ſich — offenbar durch eine freie That — über alles, was da iſt, über alles Gegebene; von da aus verſenkt er ſich in das Weſen Gottes, und erfaſst ſich ſelbſt in ihm als ſeiner abſoluten Vorausſetzung. Nehmt dem, der ſo in Gott als der ewigen Liebe ſeine Verſöhnung gefunden hat, die Gewiſsheit ſeines Gottes, wenn ihr könnt! Wie er eurer Beweiſe nicht bedarf, ſo vermögen auch eure Zweifel, welche zu bedecken ihr eure Beweiſe braucht, ſeinen Glauben nicht zu erſchüttern.

Zuſatz. 2. Im höchſten Gute bilden die freie That und die Nothwendigkeit, das abſolute Subject und das abſolute Object, zwei von einander ganz unabhängige Reihen, in welchen beiden jedoch daſſelbe geſchieht, das eine Mal auf freie, das andere Mal auf nothwendige Weiſe, ſo daſs beide in völliger Congruenz ſich gegenſeitig decken. Aber die präſtabilirte Harmonie, welche das Band der Einheit um dieſen Dualismus ſchlingt, iſt nicht ein Jenſeits-für denſelben, ſondern die freie, ſittliche That, der urſprüngliche, abſolute Willensact, in welchem der Menſch ewig ſich ſelbſt erſchafft, iſt die Einheit ihrer ſelbſt und ihres Gegentheils. Es iſt klar, daſs wir ſo erſt eine Einheit der Dualität gewonnen haben; denn dieſe Einheit iſt nur da, wo die abſolute Einheit ſelbſt ſich zum Elemente des

Digitized by Google

Ganzen macht, und das lebendige Band ihrer ſelbſt und des Andern iſt. — Es liegt jedoch ſchon an und für ſich im Begriffe des höchſten Guts, daß die ſittliche That die Einheit ihrer ſelbſt und des ſelbſtſtändigen nothwendigen Geſchehens iſt. Denn dieſer Begriff wurzelt ganz im Begriffe der ſittlichen That; dieſe aber iſt ihrem Weſen nach der abſolute Willensact ſelbſt und hat in dieſem ihre urſprüngliche Möglichkeit und Nothwendigkeit; mit ihm muß die Deduction der Sittenlehre beginnen. Nur darum iſt das höchſte Gut das Unbedingte, das Princip und der Zweck alles Handelns, weil es im urſprünglichen Willensacte ſelbſt ſich gründet und allein auf deſſen Realität geht. — Dieſer Willensact ſoll gemäß der Idee des höchſten Guts Realität haben, d. h. es ſoll eben ſo ſehr durch ſich ſelbſt als durch eine vom Willen unabhängige, ſomit in der Form der Nothwendigkeit wirkende Cauſalität hervorgebracht werden. Hierin beſteht die Antinomie des höchſten Guts. Der freie Wille muß offenbar ſeine Realität, weil ſie die ſeinige iſt, durch ſich ſelbſt zu Stande bringen. Aber er wäre nie real, wenn er nicht objectiv, d. h. durch eine Cauſalität, welche nicht Wille iſt, zu Stande käme; dieſe Realität iſt aber nicht die Realität der freien That als freier That. Man ſieht, dieſe Elemente widerſtreiten ſich und fordern ſich gegenſeitig. Es kommt alſo darauf an, den Punkt zu finden, in welchem ſie, obwohl entgegengeſetzt, doch zur Einheit zuſammentreffen. Dieſer Punkt muß offenbar der abſolute Willensact ſelbſt ſein; denn dieſer ſoll Realität haben; er muß es vertragen, daß er zugleich auf objective, nothwendige, Weiſe und durch ſich ſelbſt realiſirt wird. Wir haben gezeigt, daß derſelbe dieſen Gegenſatz nicht blos verträgt, ſondern ſeiner Natur gemäß ſich in denſelben theilt und als ſeine Einheit darſtellt; wir haben gezeigt, daß die ſittliche That ſelbſt es iſt, welche ſich und die Glückſeligkeit — die Gewißheit der objectiven Realität unſeres Willens — beide in vollkommenſter Selbſtſtändigkeit vereinigt. Wir haben das Problem des höchſten Guts gelöst. Dieß war aber

Digitized by Google

nur möglich durch die abſolute Vorausſetzung der Indifferenz; denn nur, indem der Wille ſich aus ihr erhebt, iſt er als Wille die abſolute Einheit ſeiner ſelbſt und der Objectivität. So hat der Menſch ſeinen Gott in der Kraft ſeiner Freiheit, iſt hiemit ſelbſtſtändig in Gott und darin als ein zweiter Wille doch ſchlechthin geſchieden von ihm; er iſt Ich in Gott. Dieſe Freiheit tritt nicht mehr in Gegenſatz gegen die Nothwendigkeit, wie noch im abſoluten Böſen geſchehen; ſie wurzelt in derſelben als dem unauflöslichen Bande der Principien, in welchem aller Streit und alle Zwietracht ewig geſchlichtet iſt; in der ewigen Liebe ruhend erhebt ſie ſich aus ihr, um ihr Myſterium in der Kraft der Freiheit zu offenbaren; und die ewige Liebe iſt der ſanfte weiche Hauch, der durch die Schärfe dieſer Kraft und der Entgegenſetzung hindurchgehend ſie zur wohlthuenden Verſöhnung ſänftigt.

Zuſatz 3. Das Ich weiß ſich im Andern; dieß iſt ſein vollſtändiger Begriff. Hierin iſt enthalten, daß es die abſolute Einheit ſeiner ſelbſt und des Andern iſt; aber es liegt auch darin, daß es innerhalb des Andern an es hingegeben ſich in ihm weiß, und daß es ſich innerhalb ſeiner ſelbſt als mit dem Andern identiſch weiß. Dieſe drei Punkte ſind im Begriffe des Ich vereinigt. Sofern es innerhalb des Andern ſich in ihm weiß, von ihm aus zu ſich kommt, iſt dieß Realismus; dieſem ſtellt ſich immer nothwendig ein ſubjectiver Idealismus zur Seite, welcher geltend macht, daß das Ich innerhalb ſeiner ſelbſt identiſch mit dem Objecte iſt. Dieſe Einſeitigkeiten ſind erſt in unſerem Begriffe des höchſten Guts, dem Ich als abſolutem Willensacte, urſprünglich vereinigt. So haben wir erſt einen abſoluten Idealismus; denn das Ich iſt als urſprünglicher Act eben ſowohl ganz ſubjectiv, als ganz objectiv. Wer die Natur des Idealismus kennt, weiß auch, daß das allein wahrer Idealismus iſt, und nur die völlige Unkenntniß der Natur deſſelben kann dieſes Prädikat z. B. der Hegel'ſchen Philoſophie ertheilen. — Der Idealismus erſcheint hier in ſeinem Urſprunge zugleich in

ſeiner ganzen unwiderleglichen Nothwendigkeit. Jeder ſieht ein, daß das Sittengeſetz, indem es ein abſolutes Sollen aufſtellt, eben damit auch die Forderung in ſich ſchließt, daß es auch ausgeführt werden könne. Allein die Ausführung des Sittengeſetzes tritt aus der Cauſalität des Willens als ſolchen heraus und tritt in einen völlig heterogenen Zuſammenhang von Begebenheiten ein, in welchem die Natur, nicht der Wille, die Nothwendigkeit, nicht die Freiheit, als Cauſalität wirkt. Wäre dieſe Cauſalität nicht irgendwie in Uebereinſtimmung mit der des Willens, an eine Gewißheit der Ausführbarkeit des Sittengeſetzes wäre nicht zu denken; das Sittengeſetz, das doch unſer innerſtes, urſprüngliches, Weſen ausmacht, wäre ein Hirngeſpinnſt. Unſer Idealismus aber verſchafft uns die vollkommene Ueberzeugung, daß daſſelbe, was im Reiche des Willens geſchieht, auch im Reiche der Natur zu Stande kommt, und daß der urſprüngliche Wille ſelbſt es iſt, der — die Einheit beider — ſich als freie That in dem, was auſſer ihm geſchieht, erblickt. Freilich werden viele nicht einmal einſehen, daß hier ein Problem vorhanden iſt. Sie können nicht begreifen, daß ein freier Willensact, indem er äußerlich wird, damit aufhört, frei zu ſein, daß, indem ich meinen Arm zur That bewege, meine freie That durch ein Naturgeſetz vollzogen wird, welches von jener unabhängig iſt, und daß es deßhalb ſeine Schwierigkeiten hat, was nach einem Naturgeſetze geſchieht, zugleich als freie That zu beurtheilen. Solche ſind nicht im Stande, Subjectives und Objectives zu unterſcheiden. — Der Grund ihres Unvermögens (mich zu verſtehen), ſagt Fichte*) von ſeinen Gegnern, iſt der, daß ſie dasjenige, was da wirklich und in der That in ihrer Gewalt ſteht, und ihr einziges, wahres Selbſt ausmacht, ihren Willen, überall nicht bemerken, ſonach freilich keine z w e i S t ü c k e zählen, kein A und kein B unterſcheiden können, wo f ü r ſie in der That nur ein Stück da iſt und Eines, das A, gänzlich man-

*) Philoſophiſch. Journal 9 B. S. 379.

gelt. Sie ſind nunmehro freilich genöthigt, ihre Perſönlich=keit, die ihnen doch nicht verloren gehen kann, in das B, in das, was uns (in dieſem Standpunkte) Natur iſt, zu ver=ſetzen, und müſſen feſt und ſteif glauben und durch das innigſte Bewußtſein wahrnehmen, und gar nicht anders wiſſen, als daß ſie ſelbſt thun, wovon wir andern ſehr wohl wiſſen, daß wir es nicht ſelbſt, ſondern daß die Natur es thue u. ſ. f. — Allein hier handelt es ſich nicht blos darum, einzuſehen, wie ich meinen Arm zu bewegen im Stande bin, ſondern es handelt ſich darum, daß ich weiß, Freiheit und Naturgeſetz ſtimmen mit einander überein und in dieſer Gewißheit handle. Dieſe Gewißheit macht das höchſte Gut aus. Da dieſelbe nur im abſoluten Willensacte oder dem abſoluten Sollen möglich iſt, und umgekehrt dieſes jene von ſelbſt in ſich ſchließt, ſo iſt das ſittliche Leben ohne ſie gar nicht möglich. Es iſt alſo auch das ſittliche Leben ohne den aufgeſtellten Idealismus undenkbar, und jeder, der wahrhaft ſittlich handelt, iſt ein praktiſcher abſoluter Idealiſt. —

Der Idealismus entſpringt daher in ſeinem wahren Sinne nicht aus der Frage, wie Dinge auſſer uns mit unſern Vorſtellungen übereinſtimmen, ſondern die Frage, wie freie Willensacte als ſolche auſſer uns im Reiche der Nothwendigkeit zu Stande kommen können, alſo die Frage nach der Möglichkeit der ſittlichen That iſt es, welche auf den wahren Idealismus führt; erſt vermittelſt der Beantwortung letzterer Frage kann auch erſtere beantwortet werden. — In der Einſicht in dieſes Problem ſtand der der Hegel'ſchen Philoſophie vorangehende Idealismus der Wahrheit um vieles näher. So hat Schelling in ſeinen Ab=handlungen zur Erläuterung des Idealismus der Wiſſenſchafts=lehre (man vgl. auch das Syſtem des transſcendentalen Idealis=mus) die urſprüngliche Autonomie des menſchlichen Geiſtes als die Einheit aufgeſtellt, in welcher Freiheit und Nothwendigkeit ur=ſprünglich vereinigt ſind. Damals wurde noch nach der Mög=lichkeit der Einwirkung des freien Willens auf die Auſſenwelt gefragt; jetzt iſt man ſo glücklich, über dieſe Frage ganz hin=

Digitized by Google

weg zu ſein. Allein ſo wenig Fichte den abſoluten Willensact zu conſtruiren vermochte, ſo wenig vermochte es Schelling; jener in ſeiner zweiten Periode, ſowie dieſer, als er ſich von Fichte trennte, haben zwar die ewige Einheit erreicht, aus welcher erſt der abſolute Willensact hervorbrechen kann; allein beide, aus der Einheit heraustretend, ſahen ſich nur in den Dualismus des Subjects und Objects hineingeſtellt, ohne das Ich als abſolute Einheit deſſelben erfaſſen zu können.

Das abſolute Sollen iſt die innerſte Quelle unſeres Idealismus. Denn in ihm machen wir die ewige Einheit des Willens und der Objectivität als eine uns ſchlechthin vorausgeſetzte zur unſrigen; in ihm haben wir unſere ſchlechthin freie Kraft in unſerem Gott. Wer das Sollen des Dualismus beſchuldigt, weiß nicht, was Sollen iſt. Das Sollen geht von der abſoluten Vorausſetzung deſſen aus, was es ſelbſt hervorbringt, der Einheit des Willens und der Objectivität; es iſt ohne dieſe Vorausſetzung nicht möglich; und durch dieſe erſt ſteht es ganz in der abſoluten Identität und hat ſie als ſeine Kraft. So kündigt Gott ſich in ihm in unſerem Innerſten an. Keineswegs beſagt daher das abſolute Sollen, daß die abſolute Realität nur ſein ſoll, ſondern von der Vorausſetzung derſelben ausgehend beſteht das Sollen nur darin, dieſelbe in der reinen Kraft der Freiheit geſetzt zu haben. Daß wir vermittelſt eben dieſes abſoluten Sollens wieder in die ewige Einheit zurückſtreben, wer wird dieß für uns Menſchen zu niedrig finden? Doch hievon wird nachher die Rede ſein. Hier mag es hinreichen, einzuſehen, daß das abſolute Sollen und der abſolute Idealismus identiſch ſind; denn in jenem erſt iſt Ich abſolute Einheit des Subjectiven und Objectiven; in ihm erſt iſt der Dualismus beider überwunden.

Zuſatz 4. Ohne eine abſolute Vorausſetzung für das Ich gibt es keinen Gott. Widerſpricht dieß aber nicht geradezu dem Anfang der Philoſophie, welcher in der abſoluten Abſtraction von allem Vorausgeſetzten beſteht? Wäre hier ein Widerſpruch,

dann müßte in unſerer bisherigen Entwicklung ein bedeutender Fehler verborgen ſein; denn jene abſolute Vorausſetzung ſoll ſich aus der abſoluten Abſtraction von ſelbſt ergeben haben. Allein die Gefahr iſt nicht ſo groß. Theils erhob ſich das Ich in jener Abſtraction aus dem unmittelbaren Verhalten zum Object, in welchem es nur neben dem Object ſteht, was hier nicht der Fall iſt, indem hier ebenſo das Vorausgeſetzte, wie das Ich die Totalität iſt, theils war die abſolute Abſtraction ſelbſt im reinen Leiden die reine Thätigkeit, eine Dualität, welche zugleich Indifferenz war, und aus dieſer Indifferenz, als ihrer Vorausſetzung, erhob ſich die Thätigkeit als ſolche, nur daß im Anfang die Indifferenz, weil ſie Dualität war, ſelbſt in der Thätigkeit als ſolcher aufgelöst wurde; da dieß jetzt ſich geändert hat, ſo iſt die Indifferenz die abſolute, ſtehen bleibende, Vorausſetzung, von welcher aus das abſolute Ich ſich erhebt. Indem wir daher im Anfange alle Vorausſetzungen aufheben, geſchieht es, daß wir von der abſoluten Vorausſetzung zu uns ſelbſt kommen; ſo erhebt ſich der Menſch über alle Welt, um zu Gott zu kommen und von ihm aus ſich ſelbſt in ſeiner über alles erhabenen Freiheit zu erfaſſen. — Gewiß! wir ſtehen auf uns ſelbſt, wir ſind autonomiſch, denn wir ſind perſönliche Weſen; aber wir ſind es im Sollen, in der ethiſchen Kraft des Willens, und wer weiß, was Sollen iſt, weiß auch, daß es nur mit einem ſchlechthin Vorausgeſetzten beginnt, einer abſoluten Nothwendigkeit und aus dieſer erſt ſich als frei, als freie Einheit ihrer Elemente erhebt. Das ſittliche Bewußtſein gibt uns das Gefühl freier autonomiſcher Kraft, aber es ſtraft auch jene Vermeſſenheit Lügen, welche den menſchlichen Geiſt nur auf ſich ſtellen möchte, damit er keines Gottes bedürfe; es iſt ein ewiger, heiliger Wille, aus dem wir allein ſeine Kraft ſchöpfen können. In dem Streit und den Schrecken des Böſen tritt derſelbe, der ewig unverändert bleibt, wie er iſt, als eine furchtbare, ſchreckliche Macht uns entgegen; wir rufen im Böſen ſein Gericht über uns, und ſuchen ihr zu entfliehen und

Digitized by Google

können es nicht. Aber die Schrecken des Böſen löſen wir in der abſoluten Indifferenz; aus ihr uns erhebend geht uns Gott auf als die ewige, allverſöhnende Liebe (ohne daß er ſelbſt ſich ändert, denn er iſt die ewige Einheit), welche das Wort des Friedens ſpricht über die unglückſelige, tief ins Innerſte ſchneidende Zwietracht unſeres Weſens. — Hiemit aber iſt es unſere freie That, daß wir uns in ihm haben, und dieſe abſolute That erſt iſt der wahre Urſprung des Ich; während im Einen das Selbſt unmittelbar iſt, als aus Gott herausgetreten. Wir erfaſſen uns in Gott als abſolute Verſöhnung mit uns ſelbſt eben im abſoluten Willensacte. Wie das Leiden des abſoluten Böſen unſer iſt und keines andern, ſo iſt die Kraft der Freiheit, die ſich aus Gott erhebt, unſere menſchliche Kraft und keines andern. Gott ſelbſt geht nicht in dieſes Leiden ein, noch erhebt er ſich aus ihm wieder als die abſolute Freiheit; ſo vorgeſtellt iſt Gott ſelbſt noch mit der Endlichkeit der Dualität behaftet und iſt nicht Gott. Wenn Gott ſo vorgeſtellt wird, iſt es nicht conſequent, ihn der Entwicklung anheimfallen zu laſſen, welche nur dem Menſchen zukommt? Dieſe Conſequenz hat die Hegel'ſche Philoſophie gezogen; ſie konnte daher nur das Bedürfniß wecken, Gott ſelbſt gänzlich von dieſer Endlichkeit zu reinigen, damit er als Gott, als der ewige unveränderte, unendlich über uns erhabene, gedacht werde; eben hiemit aber gewinnt der Menſch ſeine volle Freiheit, indem die Dualität und ihre Entwicklung nur ihm angehört. Gottes Majeſtät und die menſchliche Freiheit ſind miteinander gerettet. Der Begriff eines ſich in der Welt entwickelnden und in dieſer Entwicklung realen Gottes hat nur Sinn als Vorbereitung für den Begriff der Urſprünglichkeit des menſchlichen Weſens, das ſich durch die Schöpfung und Entwicklung der Welt ſeine Realität als menſchliches Weſen gibt; wird einmal der Menſch ſich ſo in ſeiner alle Dinge umfaſſenden Freiheit erkannt haben, dann erſt wird er ſich frei fühlen in ſeiner Welt und keine Furcht vor dem Drucke eines dunkeln Jenſeits wird ihn mehr ſchrecken. —

Digitized by Google

Der Menſch hat die Leiden und Thaten der Weltentwicklung auf ſich zu nehmen; Gott ſelbſt iſt die ewige, unbewegte Einheit. Gott wird nicht, entwickelt ſich nicht, mag nun dieſe Entwicklung ewig genannt werden (was ein einfacher Widerſpruch iſt) oder zeitlich; er iſt ſo ſehr dieſe ewige Einheit, daß er ſelbſt für ſich in gar keinem Verhältniß zu dem abſoluten Willensacte ſteht; denn ſo wäre dieſer ein anderer für ihn, während er doch ſelbſt in ſich abſoluter Wille und abſolutes Sein auf gleiche Weiſe iſt. Aber doch iſt das ewige Weſen der letzte Grund aller Dinge; kraft ſeiner iſt der abſolute Willensact ihr Schöpfer, und es iſt vermittelſt dieſes Actes, der ſich in der Welt realiſirt, aber immer in der Indifferenz lebt und kräftig iſt, jedem der unendlich mannigfaltigen Weſen nahe auf beſondere Weiſe, aber doch ſchlechthin unergriffen von all den Weſen, die in ihm leben, weben und ſind. Und ſollten einmal alle Dinge zurückkehren in Gott, er ergänzt ſich hiemit nicht durch etwas, das er verloren hat, denn er hat nichts verloren, ſondern nur der abſolute Willensact löst ſich als ſelbſtſtändiges Weſen auf. Denn (wovon nachher) der abſolute Willensact iſt das Streben zur ewigen Einheit. Dieſes wird ſich -- dieß läßt ſich wenigſtens hier ſchon im Allgemeinen einſehen — realiſiren, indem der Wille zur abſoluten Einheit aufſtrebend bloßes Element iſt neben dem Object als bloßem Element; die Elemente aber, indem ſie blos Elemente ſind, verſchwinden, denn ihr Band iſt gänzlich aus ihnen herausgetreten; ſie ſind daher nur in dieſem, d. h. in der abſoluten Indifferenz. So hat derſelbe Willensact, der in der Trennung iſt und ſie ſelbſt macht, durch ſein eigenes Streben ſie vernichtet, und indem er als Streben zur ewigen Einheit aus der abſoluten Indifferenz heraustrat, iſt dieſes ſein Streben realiſirt, und er ſelbſt und die Welt gänzlich in Gott zurückgegangen, der hiemit unveränderlich bleibt, was er iſt. Der abſolute Wille hat ſein Sichſchaffen aus Gott, als welches er fortwährend iſt, aufgehoben; dieß iſt ſeine Rückkehr in Gott, in die Ruhe der

Digitized by Google

ewigen Einheit. Dieſer ganze Proceß betrifft Gott ſelbſt gar nicht; er entwickelt ſich nicht, ſondern iſt und bleibt ewig derſelbe; noch bricht auch, wenn Alles in ihn zurückgekehrt iſt, der abſolute Willensact wieder aus ihm hervor, denn er hat ſein Sichſchaffen aus Gott ſelbſt aufgehoben. —

Zuſatz 5. Der Menſch ſchafft ſich aus Gott als ſeiner abſoluten Vorausſetzung, nehmlich der ewige Menſch, der war vor der Welt, auf eine bald näher zu beſtimmende Weiſe. Das Ich ſetzt ſich ſelbſt, es wird nicht geſetzt, geſchaffen. Dieſer nnumgängliche Begriff widerſtreitet, ſcheint es, ſeinem Urſprung aus Gott; d. h. die Freiheit des Menſchen iſt mit der Realität Gottes unverträglich. Wir haben eingeſehen, daß dem nicht ſo iſt, und wiſſen, daß und wie beide vollkommen zuſammenſtimmen; wir werden uns daher nicht mehr über die Lehre verwundern, daß der Menſch ſich ſelbſt ſchaffe aus Gott. Wer über das ſittliche Bewußtſein, über die Natur des Sollens nachgedacht hat, wird ſich leicht mit dieſer Lehre befreunden. Neuerdings wurde dieſe höchſte Frage über die Uebereinſtimmung der Realität Gottes mit der Freiheit des Menſchen gänzlich verdunkelt durch die Lehre, daß Gott ſich im Menſchen wiſſe; denn eine ſolche Lehre iſt nicht einmal im Stande, die Aſeität Gottes und die Freiheit des Menſchen, jeden Begriff für ſich, ſcharf zu denken und damit das Problem ſich zum Bewußtſein zu bringen. — Perſönlichkeit, Freiheit — der Wille, der ſich in ſeinem Andern erblickt — iſt nicht möglich ohne eine abſolute Indifferenz des Willens und des Seins als ihre abſolute Vorausſetzung. Freie, perſönliche Weſen ſind wir in Gott, den wir doch nicht zu ergreifen vermögen; nur als ſolche Weſen haben wir Gott in uns und ſind wir Gottes gewiß, und keineswegs ſo, daß wir blos ſeine Momente ſind, ſondern wir ſind gerade in ihm freie, vollſtändige Einheit mit uns ſelbſt, d. h. perſönliche Weſen. Gerade damit ſichern wir Gott ſelbſt ſeine unendliche Erhabenheit über uns, ſein unnahbares, in ſich verborgenes und verſchloſſenes Weſen. Denn Gott iſt die abſolute

Digitized by Google

Indifferenz, das Ich iſt abſolute Einheit in der Dualität, und zwar, wie ſich nachher zeigen wird, als abſolutes Streben zur Einheit. Indem wir dieſe Einheit mit uns hier ſind in dieſer Welt, hier handeln, hier uns hingeben der Natur und anderen Weſen, ſo iſt doch Gott über all dieſes Weltliche und Dieſſeitige erhaben und unergriffen von ihm, und jede Verendlichung Gottes iſt entfernt; aber dafür haben wir auch dieſe Welt (das entwickelte höchſte Gut) als die unſrige und ſind frei in ihr — durch die Kraft des ewigen Gottes. — Wir ſind perſönliche Weſen und erfaſſen uns ſo allein in Gott, ohne ihn ſind wir es nicht. Iſt nun Gott ſelbſt perſönlich? Liegt es im Begriffe des perſönlichen Weſens, daß es ſich in einem abſoluten Vorausgeſetzten erfaßt, ſo muß dieß auch von Gott gelten, und Gott iſt nicht Gott. Wollten wir mit Worten kramen, ſo könnten wir wohl ſagen, Gott ſei das Urperſönliche; denn er iſt That, lautere That, der Urwille ſelbſt. Aber wirkliche, eigentliche Perſönlichkeit iſt doch nur das Ich, das von Anderem ſich unterſcheidend ſich in ihm weiß. Und warum wollt ihr einen perſönlichen Gott? gewiß nicht um Gottes, ſondern um eurer Perſönlichkeit willen; ich denke, ihr habt dieſe auf dem Wege, den ich angegeben habe. Und müßt ihr nicht, um eure in der Trennung ſtehende Perſönlichkeit von Gott zu unterſcheiden, dieſe Trennung in Gott als nicht vorhanden und ſomit ihn als abſolute Indifferenz denken?

Zuſatz 6. Gott offenbart ſich, oder vielmehr der Menſch, der freie Willensact offenbart ihn; denn Gott ſelbſt bleibt ewig in ſich ein verborgenes Myſterium, und eben darum iſt es die Freiheit des Menſchen, welche ihn offenbart. Die Schöpfung und Entwicklung der Welt iſt die That der menſchlichen Freiheit; in der Welt iſt und geſchieht nichts, was nicht aus dem Weſen des Menſchen gefloſſen wäre, und worin wir nicht uns ſelbſt und ſchlechthin nichts als uns ſelbſt wiederfinden könnten. Dieſe That — der Anfang aller Dinge — hat ſich aus dem ewigen Gott erhoben, hat aus ſich die Welt gebaut, die Geſchichte

Digitized by Google

unſeres Geſchlechts geſchaffen; wir ſehen ſie vor uns aufgeſchlagen in der Natur und ſie tritt uns aus den Kämpfen und Werken der Helden der Menſchheit entgegen. Da wo Gott, jene Freiheit und das Geſetz des Werdens und der Entwicklung, das ſie den Weſen vorſchreibt, zurückdrängend, ſich (nach der Vorſtellung der Menſchen) offenbart, da iſt nicht blos unſere Freiheit und das Geſetz vernichtet, ſondern es iſt an die Stelle des wahren Gottes ein falſcher getreten, ein Götze, der Object für uns iſt und damit in die Sphäre der Endlichkeit herabſteigt. Gegen einen ſolchen Gott tritt die Freiheit auf und das Geſetz, ſie drängen ihn aus ihrem Reiche zurück an den Ort, wo er ſelbſt die Quelle der Freiheit und des Geſetzes und der wahre über alles Endliche unendlich erhabene Gott iſt. Wie ſoll denn der Ewige erſcheinen können in Raum und Zeit? In ſeinem Sohne hat er ſich geoffenbart, und dieſer Sohn iſt Schöpfer der Welt. Wenn dieß einen Sinn haben ſoll, ſo iſt es nur dieſer, daß Gott ſelbſt in der Freiheit ſich offenbart, daß dieſe — die Freiheit des Menſchen — in Gott ſtehend die Welt ſchafft und dieſe und ſich ſelbſt wieder zu Gott zurückführt. Soll nun dieſe ewige Freiheit, wenn ſie aus der Natur, in welcher ſie zum ſtarren Geſetz der Nothwendigkeit geworden, ſich wieder erhebt, und den Menſchen frei in Gott ſtellt, nur an Wundern zu erkennen ſein, in welchen ſie doch ſich ſelbſt wieder vernichtet und Gott unmittelbar durchbrechen läßt in der Welt? Wir wollen auch hier conſequent ſein, und von uns thun, was der vollen, unverkümmerten Geltung der ewigen Idee des Chriſtenthums im Wege ſteht, und den Schatz der Freiheit heben, der in ihm unter altem jüdiſchem Wahn begraben liegt. Gott iſt nicht ein Gott der Unordnung, ſondern der Ordnung, er iſt ein Gott der Freiheit und des Geſetzes; ſollen wir in der Unordnung, in der Unterdrückung der Freiheit ſeine Offenbarung erkennen? In der Zeit, als mit dem Chriſtenthum im Morgenhauche einer neuen Schöpfung das Wort der Freiheit erging an alle Welt, faßte eine tiefſinnige Philo-

Digitized by Google

ſophie die Idee eines zweiten Weſens, das aus dem ewigen in ſich bleibenden Gott hervorging; dieſe Idee war der Gedanke jener Freiheit. Aber jenes Weſen iſt nicht ein Mittelweſen zwiſchen Gott und Menſch, es iſt das Weſen des Ich ſelbſt, deſſen, was wir ſind, es iſt der Menſch.

Zuſatz 7. Der Menſch iſt durch ſich gut, der Wille, der Eins iſt mit ſeiner Objectivität, obwohl nur vermittelſt der abſoluten Vorausſetzung, welche Gott iſt; er iſt durch ſich gut, indem er die Schrecken des Böſen in der gänzlichen Hingebung an Gott löſend, ſich (im ſtrengen Sinne) als wiedergeborne Perſönlichkeit aus ihm erhebt, und als die abſolute Einheit erfaßt. Er iſt daher durch ſich gut innerhalb der Hingebung an andere Menſchen; ſo iſt das Gute wirklich in der Gemeinſchaft als das durch That und Hingebung in ihrer Einheit beſtimmte Verhältniß der Menſchen zu einander. Die Kraft des Guten kommt aus Gott, aber ſie iſt auch die unſrige, nicht blos als gegebene, ſondern ſie iſt unſer durch uns ſelbſt. Unſere guten Handlungen entſpringen aus uns, aus der menſchlichen Gemeinſchaft, nicht Gott iſt es, der ſie in uns als paſſiven, blos widerſtrebenden Werkzeugen vollbringt. Was ſollen ſolche Handlungen in der menſchlichen Gemeinſchaft, aus der ſie nicht entſprungen ſind! Kann die Blume die Erde ſchmücken und Leben offenbaren auf ihr, wenn ſie nicht aus ihrem Boden gewachſen iſt? Unſere Handlungen ſind nicht gut, wenn ſie nicht aus Gott ſtammend doch aus unſerer eigenen Freiheit hervorgehen; beides gehört zuſammen; wie dieß möglich iſt, haben wir geſehen. — Es iſt daher die ſittliche Gemeinde als die Wirklichkeit des Guten die Schöpfung des Menſchen. Wir haben den Begriff des Staates errungen, daß er eine menſchliche und keine göttliche Schöpfung iſt; ſeitdem ſind Deſpotismus und Barbarei aus ihm entflohen, und Freiheit und Humanität haben in ihm ihren Wohnſitz genommen. Die ſittliche Gemeinde iſt aber nothwendig von demſelben Willen geſchaffen, der den Staat erbaut; denn ſie geht aus dem Staate als ſein

Digitized by Google

wahrhafter Grund, als der Wille hervor, der ſelbſt den Staat bildet. —

Zuſatz 8. Kant hat es mit Recht der Mühe werth gehalten, dem Begriffe des höchſten Guts ſeine ganze Aufmerkſamkeit zu ſchenken, und es iſt ſein unſterbliches Verdienſt, die in demſelben enthaltenen entgegengeſetzten Elemente genau geſondert zu haben, wenn er auch nicht ſo glücklich geweſen iſt, ſie zugleich zur Einheit eines in ſich vollendeten Begriffs zuſammenzudenken. — Das höchſte Gut wird von Kant definirt als Einheit der Sittlichkeit (als primären Elements) und der jener Sittlichkeit angemeſſenen Glückſeligkeit (als ſecundären Elements). Die Glückſeligkeit beſteht nach ihm darin, daß die Naturcauſalität für ſich ſelbſt den Willen des Menſchen ausführt; ſie iſt „der Zuſtand eines vernünftigen Weſens, dem im Ganzen ſeiner Exiſtenz Alles nach Wunſch und Willen geht, und beruht auf der Uebereinſtimmung der Natur zu ſeinem ganzen Zwecke, ingleichen zum weſentlichen Beſtimmungsgrunde ſeines Willens.“ Die Sittlichkeit aber geht auf Realität durch Cauſalität des freien Willens. Solche entgegengeſetzte Dinge ſollen Eins ſein, wie iſt dieß möglich? Damit die freie Cauſalität zuſammenſtimme mit der Naturcauſalität, müßte ſie ſelbſt dieſe ſetzen. Aber der menſchliche Wille iſt nicht Urſache der Welt; in ihm alſo liegt kein Grund der Zuſammenſtimmung der Sittlichkeit und Naturcauſalität. So weit wäre das höchſte Gut nicht möglich. Doch aber ſoll es ſein; vermittelſt dieſes unſerem menſchlichen Willen eingebornen Sollens fordern wir ſchlechthin, daß eine Cauſalität ſei, welche den Grund jenes Zuſammenhangs enthalte, und die abſolut freie Cauſalität, welche die Zuſammenſtimmung des ſittlichen Handelns und der Glückſeligkeit will und realiſirt, iſt Gott. So gewiß alſo das höchſte Gut ſein ſoll, ſo gewiß iſt Gott. — Jeder ſieht leicht, daß der Schlußſatz nur heißen kann: Gott ſoll ſein, nicht aber: Gott iſt. Von dem vorausgeſetzten Gegenſatz des ſittlichen Willens und der Naturcauſalität oder der Glückſeligkeit geht

Digitized by Google

Kant aus; die Einheit iſt daher nicht anders möglich, als ſo, daß ſie aus dieſem Gegenſatz herausringt, ohne daß ſie wirklich wäre, und dieß und nichts anders iſt der Inhalt des Kant'ſchen Beweiſes für das Daſein Gottes. Geſetzt aber, Gott ſei, ſo erhebt ſich folgende Frage: wie iſt es möglich, in Gott zuſammenzudenken, was ſich im Menſchen nicht zuſammendenken läßt? Etwa dadurch, daß er Schöpfer der Natur iſt? Denkt man ſich hiebei nur irgend etwas Beſtimmtes, ſo iſt klar, daß ein freier Wille, der die Natur ſchafft, eben damit eine Cauſalität iſt, die eine ihr entgegengeſetzte Cauſalität, Cauſalität durch Nothwendigkeit, ſetzt. Eben das aber fragt ſich, wie dieß möglich ſei? Iſt dieſe Frage damit beantwortet, wenn man ſagt, Gott ſei eine ſolche Cauſalität? Iſt der Widerſpruch des Prädikats damit aufgehoben, daß man ein Subject, das man doch eben erſt durch dieſe Prädikate beſtimmt, von dem man weiter gar nichts weiß, als was dieſe Prädikate ausſagen, an die Stelle des andern ſetzt? Widerſpricht ſich letzteres Subject um ſeiner Prädikate willen, ſo widerſpricht ſich auch das an ſeine Stelle geſetzte. So ſteigt jene göttliche Cauſalität wieder zur menſchlichen herab, und es erneut ſich die Aufgabe, hier — innerhalb der menſchlichen — das Widerſprechende zuſammenzudenken; denn es war vergebens, vor dem Widerſpruche ſich in die abſolute Cauſalität Gottes zu flüchten; auch hier tritt derſelbe uns in den Weg. Ueberdieß würde ein göttlicher Wille jene Uebereinſtimmung, welche uns Menſchen unmöglich iſt, zu Stande bringen, ſo wäre das ſeine Sache; wir hätten nichts davon; oder wodurch, auf welchem Wege würde ſie die unſrige? Würde ſie die unſrige, ſo wäre jener Widerſpruch in uns aufgehoben; wenn dieß möglich iſt, wozu jener Umweg? — Wille iſt Wille, A = A. Wenn wir alſo von einem Willen ſprechen, müſſen wir den ganzen Willen ſetzen mit allen ſeinen Beſtimmungen, durch welche er eben Wille iſt. Nun iſt deutlich, daß nach der Kant'ſchen Darſtellung dem menſchlichen Willen ſelbſt etwas fehlt. Es liegt in ſeiner Natur, daß er

ſeine freie Cauſalität zugleich als Naturcauſalität anzuſchauen ſtrebt, nicht blos weil Glückſeligkeit Bedürfniß iſt, ſondern weil die ſittliche That ſelbſt Realität fordert. So muß er, um Wille zu ſein, ſich ergänzen — durch einen andern göttlichen Willen, ſo erſt iſt er vollſtändiger Wille; iſt er dieß als menſchlicher, ſo iſt ein göttlicher Wille überflüſſig. Allein der menſchliche Wille iſt und bleibt in den Dualismus geſtellt; Gott iſt es, welcher denſelben zur Einheit verknüpft. Wir haben alſo einen doppelten Willen; der Eine iſt abſolut, die Einheit des Gegenſatzes, ohne ſelbſt in den Gegenſatz geſtellt zu ſein, der andere iſt endlich, mit dem Gegenſatz behaftet. Beide Willen aber ſind Wille, A = A. Folglich iſt derſelbe Wille (ein und derſelbe Begriff) abſolut und endlich, und zugleich iſt derſelbe Wille ganz Wille als abſoluter und als endlicher (beide gehen nicht zur Einheit eines Willens zuſammen) — der einfachſte Widerſpruch *). — Alle dieſe Schwierigkeiten laſſen ſich nur durch unſere Deduction des höchſten Guts heben. Wir gehen nicht vom Gegenſatze aus, ſondern von Gott, als der abſoluten Einheit. Damit haben wir fürs erſte nicht blos einen Gott, der ſein ſoll, ſondern der iſt; ſodann ſehen wir ein, wie unſer Wille eben vermittelſt Gottes und doch durch ſich ſelbſt die abſolute Einheit der Freiheit und der Nothwendigkeit iſt; wir ſehen die Möglichkeit des höchſten Gutes ein. — Hegel hat in der Phänomenologie des Geiſtes **) über die Kant'ſche moraliſche Weltanſchauung viel Gutes geſagt; aber ſeine Kritik beweist auch, daß er das ſpeculative Verdienſt Kants nicht zu würdigen verſtanden hat; man ſehe S. 465 — 467, wo ein vollkommener Mangel an Bewußtſein über die im Begriffe des höchſten Guts vorkommenden Fragen nicht zu verkennen iſt.

Fichte hat auch im Begriff des höchſten Guts innerhalb des Kant'ſchen Dualismus das Ich als das Ganze feſtzuhalten

*) Dieſer Widerſpruch iſt den meiſten Lehren von Gott eigen.

**) Werke 1. Bd. S. 451 u. ſ. f.

Digitized by Google

geſucht. Demgemäß fand er im ſittlichen Willen ſelbſt, indem er ihn in ſeiner ganzen Freiheit über die Natur erhebend dieſer entgegenſtellte, Wille und That (Produkt) unterſchieden und die Einheit beider in Gott, als der moraliſchen Weltordnung, vermöge welcher in einer intelligiblen Welt die wahre Sittlichkeit immer nothwendig Folgen haben müſſe *). Während bei Kant die Rückſicht auf die Möglichkeit der Realität der ſittlichen That faſt ganz zurücktritt, bildete ſie jetzt vermöge des eingenommenen Standpunkts, wie ſichs gebührt, den ganzen Inhalt der Frage; und indem innerhalb des Dualismus das Ich als das Ganze, ſomit als die Einheit des Willens und der That ſich erfaßte, ſo ſtieg Gott aus der Kant'ſchen Transſcendenz herab, das Ich hatte in ihm ſich als jene Einheit; ſo war jene Schwierigkeit beſeitigt, daß Gott bei Kant wohl für ſich die Einheit des Sittlichen und der Natur iſt, aber nicht für uns. Allein Fichte ſtand doch nur innerhalb des Kant'ſchen Dualismus. Er erhob ſich gleichſam von Dualismus zu Dualismus, um ſo, wo möglich, die abſolute Einheit zu erreichen. Ueber den Dualismus des Willens und der Sinnenwelt erhob er ſich zur Einheit des reinen durchaus freien Willens, in dieſem ergab ſich wieder der Dualismus des Willens und der That und ſofort über dieſem erſt die abſolute Einheit, Gott. Das war nicht die Art, die Einſicht zu verſchaffen, daß der Wille und die Objectivität als entgegengeſetzt und unabhängig von einander Eines ſeien. Zu dieſem Zwecke muß der umgekehrte Weg eingeſchlagen, muß von der abſoluten Einheit ausgegangen und aus ihr der abſolute Willensact als abſolute Einheit ſeiner ſelbſt und des Objects erhoben werden. Hiemit verſchwindet zugleich jener Dualismus des Ich und der Sinnenwelt, welchem Fichte durch ſeinen Begriff des Willens, daß er in ſich ſelbſt in ſich

---

*) Philoſ. Journal Bd. 8. 1. H. B. 9. S. 359. Die Beſtimmung des Menſchen. S. 275 u. ſ. f.

Digitized by Google

und das Product, die Folge (in einer intelligiblen Welt) unterſchieden iſt, unmittelbar widerſpricht.

Erſt wenn der Dualismus vollkommen aufgehoben iſt, innerhalb deſſen dieſe Lehren ſtehen, iſt der wahre Begriff Gottes und des höchſten Guts und eine klare Einſicht in die Möglichkeit des letzteren möglich.

Digitized by Google

Dritter Theil.

Das Syſtem der Willensbeſtimmungen als Grundlage der beſonderen Wiſſenſchaften; Uebergang vom abſoluten Willensacte zur Natur.

§. 33.

Wir haben im Obigen den abſoluten Willensact noch nicht vollkommen genau beſtimmt; die nähere Beſtimmung folgt jedoch aus dem ſchon Bemerkten. — Das Subject iſt in ihm abſolut hingegeben an das Object und innerhalb dieſer Hingebung es ſelbſt, aber ebenſo iſt es nicht hingegeben, ſondern in ihm ſelbſt als in ſich reflectirter Wille die Einheit ſeiner ſelbſt und des Objects. Jedes dieſer entgegengeſetzten Elemente iſt an ihm ſelbſt nicht das andere, die That iſt nicht Hingebung und umgekehrt, und doch iſt jedes an ihm ſelbſt das andere und hebt ſich zum andern auf; d. h. jedes dieſer Elemente iſt nur als Streben. Das Medium, in welchem das abſolute Subject und das abſolute Object ſich gegenſeitig verdrängen und hervorrufen, iſt der abſolute Willensact; er iſt die abſolute Einheit in dieſen entgegengeſetzten Strebungen; denn er iſt die abſolute That als Einheit ihrer ſelbſt und der abſoluten Hingebung. Der abſolute Willensact iſt daher ſelbſt nur als Streben, die Einheit dieſer Entgegengeſetzten zu ſein; denn er iſt hingegeben an das Object und darin er ſelbſt, aber er iſt unmittelbar nicht hingegeben, ſondern als That Einheit ſeiner ſelbſt und des Objects, und darin iſt er nicht That, ſondern

Digitized by Google

abſolute Hingebung auf die bezeichnete Weiſe u. ſ. f. — Dieſes Streben iſt, da, wie wir gefunden haben, die abſolute Indifferenz der abſolute Anfangspunkt iſt, die erſte Form, in welcher das Ich wirklich iſt; dieſes iſt ſeine wahre, intelligible Exiſtenz, der Logos, der war vor der Entſtehung der Welt. Das Ich iſt alſo nicht wirklich als Ich, ſondern ſein Sichſelbſtſchaffen aus Gott iſt nur als Streben, zu ſein.

§. 34.

Dieſes Streben hebt ſich ſelbſt zur Realität auf. Denn das einfache Reſultat, das in ſeinem Wechſel vorliegt, iſt, daß das Subject in ſich die Einheit ſeiner ſelbſt und des Objects iſt, indem es dieſelbe iſt als zum Object entäußert oder innerhalb der Hingebung; jedes der Elemente iſt daher in ſich das Ganze und zugleich nur Element und daher nur innerhalb des andern, beides auf poſitive identiſche Weiſe. In dieſem Reſultate iſt daher das abſolute Subject wie das abſolute Object wirklich, aber beide in der Form der Dualität; die Einheit beider iſt zwar an jedem ſelbſt ausgedrückt; aber die abſolute Einheit beider, ihre abſolute Mitte, der abſolute Willensact, iſt gleichſam in ſie niedergeſunken, und jedes für ſich, ſowie es abſolut iſt, iſt eben darin nur Glied, innerhalb der Dualität geſtellt und hat ſeine Ergänzung am Andern. Ihre abſolute Einheit iſt daher nur die Form der Nothwendigkeit, in welcher jedes Glied, obwohl das Ganze, doch nur Glied iſt, und unmittelbar und unwillkürlich ſeine Ergänzung am Andern findet. An ſich iſt die höhere Mitte das abſolute Subject; denn dieſes iſt, indem es hingegeben iſt zum Object, es ſelbſt, und hat ſo das Streben realiſirt; aber es iſt eben damit nur Glied des Ganzen geworden. — So iſt das im abſoluten Willensact aufſtrebende Ich oder Bewußtſein in ſeinem Streben wieder erlöſchen; denn Ich iſt nur das abſolute Subject, das als die abſolute Einheit ſeiner ſelbſt und des Objects iſt.

Das Subjective, das Inſichſein, iſt daher an ihm ſelbſt

integrirt mit ſeinem Gegentheile, dem Auſſerſichſein, und iſt unwillkürlich (als bloſſes Element innerhalb der Dualität) in dieſem aufgehoben; aber umgekehrt iſt auch das Auſſerſichſein (das abſolute Object) an ihm ſelbſt integrirt mit dem Element des Inſichzurückgehens; jedes iſt, indem es es ſelbſt iſt, auch ſein Anderes und das Ganze, iſt aber ebendaher nicht als es ſelbſt das Ganze, ſondern als das Andere, und ebenſo wieder nicht als das Andere, ſondern als es ſelbſt. Das Eine iſt immer mit dem Andern gegeben. Beide Richtungen, die in ſich zurückgehende Bewegung und diejenige, welche ſich ins Auſſerſichſein ſtürzt, halten ſich ſo auf nothwendige Weiſe das Gleichgewicht; beide ſcheinen gleichgültig gegen einander, ſtehen aber doch in rein poſitiver Identität, ohne als negativ gegen einander zu ſein. (Theſis.)

§. 35.

Das ſubjective Princip iſt im Auſſerſichſein es ſelbſt und iſt in dieſer Identität Element. Es tritt daher in Gegenſatz gegen das objective Princip, und dieſes auf gleiche Weiſe. Beide ſtoſſen ſich daher ab und ſuchen zugleich in einander einzudringen, und indem ſie in einander eindringen, ſtoſſen ſie ſich ab, ſo daß die eine dieſer Thätigkeiten noch nicht geſetzt iſt in der andern. (Antitheſis.)

§. 36.

Das ſubjective Princip iſt das Streben, als die Identität ſeiner ſelbſt und des Objectiven zu ſein, und ebenſo iſt dieſes das entgegengeſetzte Streben. Beide Principe als Elemente der Dualität ſtreben ſo ſchlechthin als gegenſeitig negativ auseinander; aber ihr Auseinanderſtreben iſt auch in ihm ſelbſt ein Zuſammenſtreben, und umgekehrt, ſie ſind der Wechſel eines fortwährenden Zuſammentreffens und Auseinandergehens. (Die Syntheſis.)

§. 37.

Jedes ſtrebt blos, die Identität mit dem andern zu ſein,

Digitized by Google

weil es das andere ausſchließt; es iſt aber im Zuſammentreffen mit dem Andern die Identität mit ihm in ſich ſelbſt. Jedes iſt ſo das Ganze in ihm ſelbſt als negativ gegen das andere, und zugleich iſt es ebenſo nur Element, zum andern aufgehoben und in dieſem das Ganze. Dieſe Dualität des Subjectiven und Objectiven, des Inſichſeins und Auſſerſichſeins, als entgegengeſezter Factoren, deren jedes an ihm ſelbſt das Ganze und doch nur Element und daher innerhalb des andern iſt, als bloſſe Dualität, iſt — die Natur.

Zuſaz 1. Der Hegel'ſche Uebergang von der abſoluten Idee zur Natur behält die abſolute Subjectivität (die Einheit ihrer ſelbſt und des Objects), indem ſie ebenſo durch ſich abſolutes Object iſt und ſich aus ſich zu dieſem entläßt, für ſich zurück und faßt daher das abſolute Object als ſolches, die Idee in ihrem Andersſein als die Natur auf*). Daß ſo die Idee ſich ſelbſt frei entläßt, ihrer abſolut ſicher und in ſich ruhend, dieß enthält eine Ahnung davon, daß die Natur ſelbſt als die Dualität des abſoluten Subjects und abſoluten Objects gefaßt werden muß. Allein da dieſe ſubjective Idee ſich für ſich zurückbehält und nicht in die Natur eingeht, hiebei aber nichts zu denken iſt, ſo bleibt nichts anderes übrig, als die Idee ganz in ihr Andersſein aufgehen zu laſſen, womit ein falſcher Begriff der Natur ſich ergibt. — So muß Hegel die Natur faſſen, er muß die abſolute Subjectivität ſich für ſich zurückbehalten laſſen, und die Natur als bloſſes abſolutes Object nehmen, weil für ihn der Geiſt der abſolute Dualismus des Subjectiven und Objectiven iſt. Wäre für ihn die Natur weſentlich die Dualität der Factoren, er müßte den Geiſt als die abſolute Einheit in dieſem Dualismus faſſen, als abſoluten Willensact. Allein dieſen Begriff kennt er weder als den Grund noch als das Reſultat der Natur, daher fehlt ihm der wahre Begriff der Natur ſelbſt.

*) Werke 8. B. S. 353.

Zuſatz 2. Daß die Natur Dualität der Factoren iſt, darüber kann kein Zweifel ſein; und es iſt nicht das erſte Mal, daß dieſer Begriff der Natur aufgeſtellt wird. Aber das wurde bisher nicht nachgewieſen und oft geradezu vergeſſen, daß jeder dieſer Factoren zugleich abſolut und an ihm ſelbſt die Einheit mit dem Gegentheile iſt. Daher hat ſelbſt Schelling in ſeinem Gegenſatz der Natur- und Transſcendental-Philoſophie den wahren Begriff der Natur verdorben; dieſer Gegenſatz des ſubjectiven und objectiven Pols, von welchen jeder an ihm ſelbſt identiſch mit dem andern iſt, iſt gerade das Weſen der Natur ſelbſt. — So lange der Geiſt noch in dieſem dualiſtiſchen Verhältniß zur Natur (als Object) ſteht, hat er ſich ſelbſt noch nicht der Natur entwunden; erſt, wenn er dieſen Dualismus als Natur unter ſich erblickt, iſt er wirklich freier Geiſt; in dieſer Beziehung iſt unſer Begriff der Natur, mit dem zugleich der wahre Begriff des Geiſtes gegeben iſt, von einer Bedeutung, welche entſcheidender iſt, als manche wohl vermuthen möchten. — In den höheren Formen der Natur iſt das ſubjective Princip in die dunkle Nacht der Schwere zurückgedrängt; das Samenkorn breitet in der Erde ſeine Wurzeln aus, in dieſen iſt die Kraft der Subjectivität, vom Lichte abgewandt und dem dunkeln Schooß der Erde zugekehrt; hier klammert ſich die Pflanze feſt, mit dem unbewußten Sehnen, ein ſelbſtſtändiges Leben zu ſein. — Je tiefer nun das ſubjective Princip gegen das objective — die reine Expanſion des Lichts (es iſt völlig verkehrt, das Licht als das ideelle Princip, als das allgemeine Selbſt der Natur zu faſſen) — in ſich geht, deſto mehr erſtarkt es in ſich ſelbſt. So iſt im Thiere das ſubjective Princip noch an die Erde gefeſſelt und an die Schwere gebunden, aber ſchon beginnt es zu tagen — bis der Menſch erſcheint und in der tiefſten Concentration des noch dunkeln Princips in ſich von der Tiefe aus das Ich ſich erhebt als das Ganze, als das freie, ſelbſtſtändige Band der Dualität der Principien. Aus der Tiefe der Nacht herauf gegen das Licht gewandt hat ſich das ſub-

Digitized by Google

jective Princip, immer tiefer ſich in ſich verſchlieſſend, herausgearbeitet aus der Natur. — Eine ähnliche Abwendung gegen das obere, geiſtige, Licht, und die ihr entſprechende höchſte Tiefe der Concentration des Ich in ſich findet in unſerer Zeit im Reiche des Geiſtes ſtatt, damit der Geiſt, vom Dualismus der Natur, in den er noch geſtellt iſt, ſich vollkommen befreiend, über ihm ſtehe als ſeine abſolute Einheit, der wirklich freie Geiſt.

Inſofern das Anſchauen für ſich genommen, ohne im abſoluten Willensacte gehalten zu ſein, eben die abſolute Dualität des Subjectiven und Objectiven iſt, iſt die Natur nichts anders als ein bewußtloſes Anſchauen und beſteht in ihrer Totalität in der Vollſtändigkeit der Formen des Anſchauens. Dieſe Bezeichnung iſt kein bloſſes Bild, ſondern der Begriff der Sache, und wird hier abſichtlich gewählt, um die oberflächliche Vorſtellung der Natur als eines bloſſen Objects zu entfernen. — Im thieriſchen Inſtinct dämmert ſchon in dieſem bewußtloſen Anſchauen das Bewußtſein; das Thier hat vermöge ſeines Inſtincts eine fortwährende Reihe von Viſionen, dunkeln Bildern von Gegenſtänden, auf die er geht. Man kann daher mit Recht und ohne Metapher ſagen, daß das organiſche Leben ſich nach einer dunkeln Vorſtellung ſeiner ſelbſt ſchaffe und erhalte, nur daß das Vorſtellen und das Schaffen nicht verſchiedene Functionen ſind. —

§. 38.

In der aufgeſtellten Theſis, Antitheſis und Syntheſis iſt die Natur ihr eigener Grund, obwohl in letzter Beziehung das Streben des abſoluten Willensactes ihr Grund iſt. Die Natur wäre nicht ein in ſich geſchloſſenes Syſtem, wenn ſie nicht ihr eigener Grund wäre. Die Theſis hat ſich uns als die nur poſitive Einheit der Factoren ergeben, vermittelſt der Antitheſis und Syntheſis wird dieſe Einheit zugleich negativ, und die Dualität entgegengeſetzter Factoren als entgegengeſetzter; dieß erſt iſt Natur. — Die Theſis, Antitheſis und Syntheſis ent-

Digitized by Google

halten zugleich die reinen Ideen der Natur, ihre weſentlichen Formen, den Mechanismus, Chemismus und Organismus; die reine Idee des Organismus, welche jeder leicht in der Syntheſis erkennen wird, iſt daher der Grund der Natur, den dieſe ſich ſelbſt gibt; der wirkliche Mechanismus iſt nur die freilich noch inadäquate Realität des Strebens der Syntheſis und die Natur vollendet ſich im wirklichen Organismus.

§. 39.

Da der abſolute Willensact in der Theſis, Antitheſis und Syntheſis wirklich iſt, ſo ſind dieſelben das Endergebniß des Syſtems der Willensbeſtimmungen. Aber dieſes Ergebniß iſt als ſolches der Anfang einer neuen Entwicklung, — der Grund, den die Natur ſich ſelbſt gibt. —

In dieſem Ergebniß iſt das Syſtem der Willensbeſtimmungen in ſeinen Anfang zurückgegangen, und wir haben in ihm die anfängliche reine Theſis, Antitheſis und Syntheſis nur in höherer Form wieder. Daraus folgt, daß im Syſtem der Willensbeſtimmungen ſchon das Geſetz für dieſe neue Entwicklung a priori vorgezeichnet iſt. Dieſes Geſetz iſt jedoch derſelben nicht äuſſerlich vorgeſchrieben; ſondern da der Anfang für dieſe neue Entwicklung als neuer Anfang ſelbſtſtändig iſt und aus ihm von ſelbſt alles weitere fließt, ſo gibt dieſelbe ſich dieſes Geſetz auf autonomiſche Weiſe. — Auf dieſe Weiſe erſt iſt die Wiſſenſchaft der Natur — Wiſſenſchaft, Syſtem; ihre Möglichkeit beruht auf dem Syſtem der Willensbeſtimmungen, das in ſeinem höchſten Reſultate die Natur als ſelbſtſtändiges Syſtem begründet.

Aus dem Syſtem der Willensbeſtimmungen ergibt ſich uns folgendes allgemeine Geſetz der Entwicklung. Jeder Exiſtenz geht ein Streben voran, durch welches ſie ſich ſelbſt begründet. Das erſte Exiſtirende iſt eine bloſſe Dualität von Elementen, die zugleich bloſſe Indifferenz iſt. Bald ſucht ſich ein Element zum Herrſchenden, zum Ganzen zu erheben, und es entſteht eine Entzweiung; dieſe Entzweiung wird allmählig zur Einheit

Digitized by Google

zurückgeführt dadurch, daß, indem das herrſchende Element ſich zum Ganzen erhebt (was in der zweiten Periode geſchah), auch das andere ſofort abſolut wird, bis zuletzt die Syntheſis in der wirklichen Abſolutheit der beiden Elemente ſich vollzieht. Dieſes Geſetz alles Lebens iſt auch das Entwicklungsgeſetz der Natur. — Die Natur wird daher in einer höchſten Geſtalt als Natur (als in ſich geſchloſſenes Syſtem) ſich vollenden, ſo wie die höchſte Form des Willens das höchſte Gut iſt, und erſt durch Zertrümmerung dieſer höchſten Geſtalt in den vormenſchlichen Revolutionen der Erde erhebt ſich der Menſch, der keineswegs die höchſte Naturgeſtalt iſt, ſondern, weil er im Streben des abſoluten Willensactes der Grund der Natur iſt, über der Natur ſteht als ihr Herr; in ihm erwacht der Wille als für ſich ſeiende Einheit, welche die Dualität der Factoren in der Natur ſich unterwirft.

§. 40.

Da die Wiſſenſchaft der Natur gemäß dem im Syſtem der Willensbeſtimmungen enthaltenen Entwicklungsgeſetze ſich wieder in einer Theſis, Antitheſis und Syntheſis ſchlieſſend hiemit eine neue höhere Wiſſenſchaft eröffnet, ſo befolgt nothwendig auch dieſe wieder daſſelbe Geſetz der Entwicklung. Auf dieſe Weiſe bilden ſämmtliche Wiſſenſchaften, indem das Ende der einen und der Anfang der andern ganz ineinander liegen, vermittelſt des Entwicklungsgeſetzes, welches durch das Syſtem der Willensbeſtimmungen a priori vorgezeichnet iſt, einen innigſt verſchlungenen Zuſammenhang. — Vermittelſt jener Knotenpunkte der Entwicklung, in welchen Anfang und Ende der Wiſſenſchaften in einander laufen, ſind jedoch die verſchiedenen Wiſſenſchaften nicht blos aufs innigſte verknüpft, ſondern es iſt damit auch jeder ihre vollkommene Selbſtſtändigkeit geſichert, vermöge welcher jeder beſonderen Wiſſenſchaft eine eigenthümliche Vollendung zukommt; denn einestheils hat jede Wiſſenſchaft einen neuen Anfang, und ſie trägt damit als beſondere

Digitized by Google

die Seele des Ganzen in ſich, anderntheils liegt ſie als Wiſſenſchaft zwiſchen ihrem Anfang und ihrem Ende, und nur vermittelſt dieſer tritt ſie mit der vorhergehenden und nachfolgenden Wiſſenſchaft in Verbindung. — So haben wir feſte Grenzmarken für die einzelnen Wiſſenſchaften, und doch ſtehen alle in der innigſten Continuität. — Hiemit hängt ein weiterer, ſehr wichtiger, Vortheil zuſammen. Jede Wiſſenſchaft, als in ſich geſchloſſenes Syſtem von Begriffen, bedarf einer eigenthümlichen Begründung; ſo wie wir am Anfange zum Syſtem der Willensbeſtimmungen den Grund zu legen hatten, ſo muß auch die Möglichkeit einer jeden Wiſſenſchaft als einer beſondern nachgewieſen werden. In dieſer Begründung iſt die Wiſſenſchaft ſelbſt noch nicht, und eine andere Wiſſenſchaft iſt nicht mehr. Zwiſchen dieſem Nichtmehrſein und Nochnichtſein muß, wenn die Continuität der Wiſſenſchaften nicht zerriſſen werden ſoll, ein Mittleres liegen, in welchem beides Eines iſt; dieſes Mittlere haben wir in den gefundenen Knotenpunkten der Entwicklung. — Wo dieſe Knotenpunkte fehlen, da flieſſen die Wiſſenſchaften nur in einander, weil der höchſte Begriff der vorhergehenden auch der erſte der nächſtfolgenden iſt; wie ſollen ſich dieſe Wiſſenſchaften ſcheiden laſſen? oder, da dieſe Begriffe doch unterſchieden ſein ſollen, ſo entſteht ein Hiatus zwiſchen beiden Wiſſenſchaften, und die Continuität des Syſtems iſt durchbrochen. Zugleich iſt es ein bedeutender materieller Fehler, daß in dieſem Falle die Frage nach der Möglichkeit einer beſtimmten Wiſſenſchaft vergeſſen wird, wie hier nicht weiter nachgewieſen werden kann.

§. 41.

Die Wiſſenſchaften, deren Möglichkeit, ſelbſtſtändiger Organismus, und inniger Zuſammenhang auf dieſem Entwicklungsgeſetz ſich gründet, ſind hiemit erſt Wiſſenſchaften; es gibt daher keine Wiſſenſchaften auſſer dieſen, d. h. auſſer dieſem Zuſammenhang, und da das Syſtem der Willensbeſtimmungen

Digitized by Google

vermöge des Anfangs, aus dem es ſich ergibt, die urſprüng-liche philoſophiſche Wiſſenſchaft ſelbſt iſt, ſo iſt auſſerhalb der Philoſophie ſchlechthin keine Wiſſenſchaft, ſondern nur in ihr; und es kann von einem Gegenſatze der Philoſophie als der Idealwiſſenſchaft gegenüber den realen Wiſſenſchaften keine Rede mehr ſein.

Dieſe Wiſſenſchaften bilden daher auch Eine; auf welche Weiſe aber, dieß iſt noch kurz zu zeigen.

Es war das höchſte Gut, welches zur Natur geworden iſt. In dieſer aber iſt es nur in einer Potenz geſetzt, als Dualität der Factoren, welche nicht ſeine vollkommene Realität iſt. Der abſolute Willensact, der in dieſer Dualität verſinkt, muß dieſelbe ſich unterwerfen, damit das höchſte Gut wirklich ſei. Der erſte Schritt hiezu wird der ſein*), daß der Wille innerhalb der (geſchlechtlichen) Dualität der Factoren ſich als Einheit erfaſſend ins Verhältniß zur Natur als ſeinem Object, als dem ihm Aeuſſern, welches das ſeinige iſt, tritt, ſo daß der Wille, als Einheit der Factoren d. h. als Wille ſich äuſſerlich iſt und ſo ſelbſt in die Dualität geſtellt iſt; ſo entſteht die Rechtswiſſenſchaft (vgl. Anfang der Philoſ. S. 71). Sofort wird der Wille in ſich gehend innerhalb dieſer Subjectivität ſich entäuſſernd er ſelbſt ſein, ſo iſt er Gegenſtand der Religionsphiloſophie. Drittens wird dieſe ſo beſtimmte Subjectivität des Willens ſich objectiv in der Kunſt. Viertens endlich iſt der Wille die abſolute Einheit des Subjectiven und Objectiven, welche ebenſowohl ſubjectiv als objectiv iſt — ſo iſt er Gegenſtand der reinen Philoſophie. — So iſt es die Philoſophie, welche alle früheren Sphären in ſich faſſend das höchſte Gut von ſeiner Baſis, der Natur, aus bis zu ſeiner höchſten Spitze hinauf vollendet, das entwickelte Ganze aus dieſer höchſten Spitze, dem realiſirten abſoluten Willensacte, als ſeiner

*) Vgl. meine Schrift: der Anfang der Philoſophie u. ſ. f.

Digitized by Google

ſchöpferiſchen Quelle hervorgehend erkennt und damit deſſelben wie als des intelligiblen Grunds der Dinge ſo als der abſoluten dieſſeitigen Wirklichkeit, des realiſirten höchſten Gutes, gewiß iſt. — Auf dieſe Weiſe ergießt ſich in jede Wiſſenſchaft das höchſte Gut, um ſich in einer Potenz zu realiſiren, dieſe vollkommen durchzuarbeiten und in einer Geſchichte, die das Geſetz des Syſtems der Willensbeſtimmungen befolgt, zu einer adäquaten Geſtalt ſeiner zu erheben, eben damit aber auch die Beſchränktheit dieſer Potenz zu durchbrechen, und zu einer zweiten Potenz übergehend dieſe ebenſo durchzuarbeiten, bis es die Form der Totalität, ſeiner abſoluten Wirklichkeit, erreicht. —Nun wiſſen wir, daß die Entwicklung jeder einzelnen Wiſſenſchaft und das Fortſtrömen derſelben in eine andere, höhere gemäß dem Geſetze des Syſtems der Willensbeſtimmungen vor ſich geht. Dieſes Geſetz iſt alſo in den beſondern Wiſſenſchaften das Entwicklungsgeſetz des höchſten Guts in einer beſtimmten Potenz, und es fällt ſomit ganz zuſammen, daß die Entwicklung der einzelnen Wiſſenſchaften und ihr Zuſammenhang durch das Geſetz des Syſtems der Willensbeſtimmungen beſtimmt iſt, und daß alle Wiſſenſchaften in dem Einen Begriff des höchſten Guts zur Einheit Einer Wiſſenſchaft — dem Syſteme der Philoſophie — zuſammengehen. Uebrigens iſt ſchon aus dem oben aufgeſtellten Begriffe des höchſten Guts leicht zu ſehen, daß die Wiſſenſchaften, welche doch immer Betrachtungen beſonderer Formen des Verhältniſſes des Subjectiven und Objectiven ſind, in dieſem Begriff Eins ſein müſſen und in keinem andern Eins ſein können; er enthält ja die abſolute Einheit des Subjectiven und Objectiven. — In der erſten Erhebung des Ich aus Gott iſt das höchſte Gut als Streben, oder das Ich iſt als Streben in ſich ſelbſt abſolute Einheit des Subjectiven und Objectiven zu ſein, in ſich, in ſeiner Kraft, ſeinen Gott zu haben; die Welt und ihre Entwicklung iſt nichts anders als die Realiſation dieſes Strebens. —

Das Syſtem der Willensbeſtimmungen iſt die Grundwiſſen=

Digitized by Google

ſchaft der Philoſophie. Es enthält das Geſetz der Entwicklung der Welt. Diejenigen Elemente, welche dem Bewußtſein eines jeden nahe liegen, deſſen innerſtes Weſen, ſeine Kraft und ſeine Schwäche, ſein Wohl und Wehe ausmachen, ſind weltſchaffende und weltbewegende Kräfte. Wir dürfen dieſe nicht von oben her holen; um ſie zu finden, haben wir nur in unſer Inneres zu ſehen; denn das menſchliche Weſen, ſich aus Gott erhebend, iſt das Weſen aller Dinge, und erkennend finden wir uns ſelbſt in allem, was iſt.

Digitized by Google

Druckfehler.

S. 3. Z. 3. v. u. ſtatt: hintanſetzen l. hinausſetzen.
— 5. Z. 7. v. o. — — zu ſtreichen.
— 34. Z. 4. v. o. — des Andern l. das Andere.
— — Z. 11. v. o. — ſetzen l. ſetzend.
— 51. Z. 7. v. u. — dem Setzen: das Ich ſetzt ſich l. dem Setzen des Ich.
— 53. Z. 6. v. u. — bereits l. beides.
— — Z. 10. v. u. — Realismus l. Idealismus.
— 76. Z. 13. v. o. — — ſetze ,
— 77. Z. 2. v. o. — verſinkt l. verſenkt.
— 81. Z. 14. v. u. — ; ſetze ,
— 86. Z. 12. v. o. — darzu l. dazu.
— — Z. 18. v. o. — erſetzt l. ſetzt.
— 90. Z. 12. v. u. — nur l. nicht.
— 95. Z. 10. v. o. — gebührte l. gebührt.
— 96. Z. 14. v. u. — in Einem l. im Einen.
— 112. Z. 4. v. u. — Syſtems l. Syſtem.

Digitized by Google

Bei L. Fr. Fues in Tübingen ſind erſchienen:

Ansicht von Tübingen, von der Ost- und Westseite, nach der Natur gezeichnet von Baumann aus Mergentheim, in Stahl gestochen von Grünewald in Darmstadt. à n. fl. 1. 30 kr., Thlr. 1. Beide zusammen: fl. 2. 42 kr Thlr. 1. 16 ggr.

Bengel, J. A., Dr. Gnomon Novi Testamenti, in quo ex nativa verborum vi simplicitas, profunditas, concinnitas, salubritas sensuum coelestium indicatur. Editio tertia per filium superstitem, M. E. Bengel, quondam curata, denuo recusa adjuvante Dr. J. C. F. Steudel. II Tom. 8 maj. 1836. 8 fl. 6 kr. od. 4 Thlr. 16 gr.

Seit einigen Jahren beginnt das eigenthümliche Verdienſt dieſes, das ganze Neue Teſt. umfaſſenden, exegetiſchen Werks wieder anerkannt zu werden, und die Nachfrage nach der im Buchhandel vergriffenen Schrift wird immer häufiger. Herr Prof. Dr. Steudel hat ſich daher zu einer neuen Herausgabe dieſes ausgezeichneten Werkes entſchloſſen und es erſcheint hier in einem Abdruck der lezten, durch E. Bengel beſorgten Auflage, jedoch mit Weglaſſung der Anmerkungen des leztern, ſoweit dieſe das Zeit-Intereſſe verloren haben, anſtändig und correkt.

Beſchreibung der feierlichen Legung des Grundſteines zu dem neu zu erbauenden Univerſitäts-Gebäude in Tübingen. Mit 1 Anſicht des U.-G. Fol. n. 36 kr., 10 ggr. (Enthält auch ſämmtliche, bei dieſer Feierlichkeit gehaltenen Reden.)

Eſchenmayer, C. A., Prof., Der Iſchariothismus unſerer Tage. Eine Zugabe zu dem jüngſt erſchienenen Werke: Das Leben Jeſu von Strauß, 1r. Th. gr. 8. 1835. broch. 45 kr. 12 ggr.

Fiſcher, C. P., Dr. Prof., die ſpeculative Dogmatik von Dr. Strauß. 1. Bd. geprüft. 8. br. 54 kr. 14 ggr. (Die Prüfung des 2. Bandes erſcheint in wenigen Tagen.)

Heyd, L. F., Dr. Stadtpfr., Melanchthon und Tübingen. 1512—18. Ein Beitrag zu der Gelehrten- und Reformations-Geſchichte des 16ten Jahrhunderts. gr. 8. broch. 1839. 48 kr. 12 ggr.

Jaeger, G. F., Dr. Prof., über den ſittlich-religiöſen Endzweck des Buchs Jonah, über die Zeit ſeiner Abfaſſung und über den Grund ſeiner Stellung im Kanon des A. T. gr. 8. geh. 1840. 48 kr. 12 ggr.

Oſiander, J. E., Prof. in Maulbronn, Apologie des Lebens Jeſu gegen den neueſten Verſuch, es in Mythen aufzulöſen. gr. 8. broch. 1837. 3 fl. od. 1 Thl. 18 gr.

Die Heiligkeit und Größe des hier aufs Neue beleuchteten Gegenſtandes, die ſtarke Bewegung, welche der Angriff der neueſten Kritik auf ihn veranlaßte, und das Streben dieſer Apologie nach gründlicher, konſequenter und umfaſſender Löſung ihrer Aufgabe in der entſchiedenen, von perſönlicher Polemik entfernten Sprache der Ueberzeugung, ſpricht für dieſe Schrift auch nach ihren vielen Vorkämpfern für die Geſchichte

Digitized by Google

aller Geſchichten die Aufmerkſamkeit des theologiſchen und chriſtlichen Publikums an. Der Verf., der das Leben Jeſu ſchon früher gegen die Bearbeitungen von Paulus und Haſe beleuchtet hat, iſt hier ſowohl auf die Prinzipien und allgemeinen Vorbegriffe der neueſten offenſiven Kritik, wie ſie bei Strauß ſich auf ihre Spitze geſteigert hat, als auf die Ausführung und Anwendung im Einzelnen eingegangen, und hat die Anwendbarkeit des mythiſchen Princips auf die Entſtehung, den Inhalt, die (altteſtamentliche) Grundlage und den Geiſt der evang. Geſchichte unterſucht und beſtritten. Er hat ſich zur Pflicht gemacht, mit der wiſſenſchaftlichen Forſchung die religiöſe, mit der literariſchen Benutzung und Berückſichtigung bedeutender Forſcher die Entwickelung des lebendigen Selbſtbeweiſes der Geſchichte Jeſu aus ihrem göttlichen Inhalt, Geiſt und Zuſammenhang zu verbinden, und ſo dieſes Buch zugleich den Theologen und gebildeten, für die wichtigſte und heiligſte Grundlage des Chriſtenthums intereſſirten Leſern überhaupt, zur Erkenntniß der Wahrheit nützlich zu machen.

Pahl, Joh. Gottfr., das öffentliche Recht der evangeliſch-lutheriſchen Kirche in Teutſchland, kritiſch dargeſtellt. gr. 8. 1827. 3 fl. 36 kr. od. 2 Thlr.

Es iſt eine dringende Forderung der Zeit, die zumal in der polemiſchen Haltung, in der ſich Katholiken und Proteſtanten immer mehr entgegen treten, unabweislich kund wird, daß, wer irgend der evangel. Kirche angehört, und an ihrem Daſein und ihren Zwecken ein lebendiges Intereſſe nimmt, ſich über ihre geiſtige Begründung, ihren Bau, den Sinn ihrer Inſtitutionen, und ihre innere und äußere rechtlichen Verhältniſſe verſtändige. Um dieſe Verſtändigung zu befördern, hat der Verf. obiges Werk geſchrieben.

Secretan, la philosophie de Leibnitz. Fragment d'un cours d'histoire de la métaphysique, donné dans l'Académie de Lausanne. gr. in-8. 1840. br. n. fl. 1. 45 kr. Thlr. 1. (Laus. et Tubingue.)

Snellman, J. W., (Doc. d. Philos. a. d. Univ. Helsingfors). Versuch einer speculativen Entwicklung der Idee der Persönlichkeit. gr. 8. fl. 1. 48 kr. Thlr. 1. 3 ggr.

Walz, Chr., Prof. Dr., über den gegenwärtigen Stand der Alterthumswissenschaft, mit besonderer Beziehung auf Würtemberg. Eine Inaugural-Rede. gr. 8. geh. n. 16 kr. 4 ggr.

Wurm, J. Fr., Auszüge aus der Schrift: Das Leben Luthers, kritiſch bearbeitet von D. Caſuar, Mexiko 2836. 8. broch. 24 kr. od. 6 gr.

Es gibt Erſcheinungen in der Literatur, über die ſich das Urtheil am leichteſten bilden läßt, wenn man die Grundſätze, aus welchen ſie hervorgegangen ſind, auf irgend einen ähnlichen Gegenſtand anwendet. Der Herausgeber zählt zu dieſen Erſcheinungen die Bearbeitung des Lebens Jeſu von Strauß. Nicht als ob er wähnte, die wichtigen Fragen, die durch dieſes Werk angeregt werden, ſeien mit einer Satire abgethan. Es wird nicht an gründlichen Prüfungen fehlen, wodurch dieſelben aufs neue werden erörtert und einer befriedigenden Löſung näher gebracht werden Aber wenn nicht geleugnet werden kann, daß dem indirekten Beweis dieſelbe Evidenz zukommt wie dem direkten, ſo wird man als einen Beitrag zur Würdigung der Strauß'ſchen Kritik auch die unter dem obigen Titel erſchienenen Blätter erkennen, welche an einem Beiſpiel zeigen ſollen, wohin eine ſolche Behandlung der Geſchichte führt.

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google